ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TEOLOGICA
DE INVESTIGACION
E INFORMACION

N.º 116-119

~~ENERO-MARZO~~
1956

VOL. 30

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/estudios-eclesiasticos_january-march-1956_30_116

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 3o

LA INMACULADA CONCEPCION

EN EL CENTENARIO DE SU DEFINICIÓN

Número extraordinario (julio-diciembre, 1954), de 352 páginas, con 14 artículos, e índice onomástico, que estudia este dogma, también en relación con otras cuestiones, a la luz del Magisterio Eclesiástico, de la Sagrada Escritura, de la Tradición y en su marco histórico.

Puede adquirirse al precio de 60 pesetas.

Dirija los pedidos a:

EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.

MADRID

CON CENSURA ECLESIÁSTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

Talleres Gráficos Jura.—San Lorenzo, 11.—Madrid

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
EE
Alma, California

N.º 116 ENERO - MARZO 1956 VOL. 30

45385

SUMARIO

Págs.

ORBE, A., *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón y Orígenes* ... 5

BARTINA, SEBASTIÁN, *«Alabar», no «Confesar». Un acierto en la nueva versión de los Salmos* ... 37

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

CRIADO, R.—SEGOVIA, A., *La Vetus Latina Hispana. Primicias de una edición crítica* ... 67

GRANERO, J. M., *Informe inédito del P. Juan de Cárdenas sobre comutación de últimas voluntades* ... 81

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Quasten, J., *Patrology*, v. II.—Inclán Albuerne, J., *Inmaculada y Asunta.*—Vega, L., *Breve Curso de Religión*, 2.ª ed. *Catecismo de Apologética*, 3.ª ed.—Romero Pérez, J., *¡Encienda su Luz!*—Gómez, J., *Catecismo Eucarístico.—La Inmaculada en los Documentos Pontificios.*—Ubach, B., *La Biblia. Il·lustració pels Monjos de Montserrat*, XXV-3, *Els Nombres. El Deuteronomi.*—Huby, J., *L'Évangile et les Évangiles.* Nouv. Ed.—Le Frois, B., *The Woman clothed with the Sun (Ap. 12). Individual or collestive?*—García de Castro, R., *El Evangelio de ayer y de hoy.*—Fernández, A., *Vida de Jesucristo*, 2.ª ed.—Letousey, A.—Labigne, J., *Connaissance de Jésus-Christ.*—Ehrle, F., *Zur Enzyclica «Aeterni Patris». Text und Kommentar.*—Heysse-Van den Eynde, *Liber de sex principiis Gilberto Porretae ascriptus.*—Agustín, San, *Obras*, t. 12 *Tratados morales.—Exhortación apostólica «Menti Nostrae» de Pío XII*, 3.ª ed.—Arvesú, F., *La virilidad y sus fundamentos sexuales*, 2.ª ed.—Casas, J., *Instrucción sobre los votos religiosos y el Oficio divino*, 2.ª ed.—Iorio, Th., *Theologia moralis*, v. I, II, III⁴.—Zalba, M., *Theologia Moralis Fundamentalis et Specialis*, t. I y II.—El Cura de San Antolín, *Uso y Abuso de los Sacramentos.*—Kothen, R., *Hacia una mística familiar.*—Blanco Piñán, S., *Los padres ante la vocación de los hijos.*—Soláns-Vendrell, *Manual Litúrgico*, 13.ª ed., t. I y II.—Paris, P., *Les Hymnes de Liturgie romaine.—La santa Misa en imagen y plegaria.*—Virgili, J. M., *De cómo nace un libro.*—Batllori, M., *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los Jesuítas en la independencia de Hispanoamérica.* — «Gregorianum», *Indices Generales 1920-1950.*—Juan de Avila, Beato, *Obras completas*, t. II.—Desbuquois, G., *El Mensaje de Santa Teresa del Niño Jesús*, etc.—Staehlin, C., *El Apóstol de Madrid, P. Rubio.*—Bargelli, P., *Florecillas de Santa Clara.*—Rüger, L., *Luz y cruz. Una Ascética para adolescentes.*—Llovera, J. M., *Tratado de Sociología Cristiana.* Ed. de Boix Selva.—*Studi filosofici intorno all'«Esistenza», al mondo, al Trascendente.*—Serra, E., *Misal Romano completo y devocionario.*—Calveras, J., *Cómo dices la Misa.*—Newmann, Card., *Meditaciones sobre las Letanías de la S. Virgen.*—Delhaye, Ph., *Florilegium morale exoniense*, 1.ª pars. *Flores philosophorum* ... 107

CRONICA

XV Asamblea de Estudios Marianos organizada por la Sociedad Mariológica Española, por *F. de P. Solá.*—XVI Semana Bíblica Española, por *J. A.*—X.º Congresso Internazionale di Science Storiche, por *A. Borrás* ... 135

LIBROS RECIBIDOS ... 142

M. 30
1956

El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón y Orígenes

En páginas anteriores había enumerado Orígenes los seis testimonios explícitos del Bautista sobre Cristo [1]. Ahora viene a estudiarlos en particular, comenzando del primero que figura en Io 1, 15-18. Las líneas que le consagra el Alejandrino son interesantes, singularmente por el contraste que presentan con la exégesis valentiniana.

Escribe Orígenes:

> Y éste es el testimonio de Juan [2]. Segundo testimonio, entre los escritos, de Juan el Bautista sobre Cristo. El primero daba comienzo con aquello: «Este era de quien dije: El que viene detrás de mí» [3] y terminaba: «Unigénito Dios [4], el que está en el seno del Padre, Él lo declaró» [5]. No entiende bien Heracleón las palabras: «Nadie vió nunca a Dios» y siguientes, al enseñar que no fueron dichas *por* (ἀπὸ) el Bautista, sino *por* (ἀπὸ) el Discípulo. Pues si según él aquello «de su plenitud recibimos todos nosotros, y gracia por gracia, porque la ley fué dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad mediante Jesu-Cristo fué hecha» lo dijo el Bautista [6], síguese que quien ha recibido de la plenitud del Cristo y una segunda gracia en lugar de la primera, y quien confiesa que la ley fué dada por medio de Moisés, mientras la gracia y la verdad fué hecha por medio de Jesu-Cristo, haya [asimismo] entendido [7] de entre las cosas venidas a él de la plenitud (ἐκ τῶν ἀπὸ τοῦ πληρώματος), cómo «a Dios nadie le vió jamás», y cómo el Unigénito que está en el seno del Padre le ha comunicado su declaración a él [al Bautista] y a cuantos [como él] han recibido de la plenitud (τοῖς ἐκ τοῦ πλ. εἰληφόσι) [8].

---

[1] *In Io* II 35 (29): GChS IV 93, 25 ss.: MG 14, 177 A ss.
[2] Io 1, 19.
[3] Io 1, 15.
[4] Para la lectura de estas palabras puede verse además de la nota de Preuschen in h. l. el estudio denso de TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* ed. 5-6 pp. 714-9.
[5] Io 1, 18.
[6] *Lit.* fué dicho por el Bautista (ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ εἴρηται).
[7] Visto con la mente: νενοηκέναι.
[8] ORIGEN., *In Io* VI 3 (2): GChS IV 108, 25 ss.: MG 14, 201 B ss.

Como aquí entran en juego dos mentalidades, una valentiniana —la de Heracleón— y otra eclesiástica —la de Orígenes— conviene puntualizar bien los elementos.

a) Según lo dicho en otra parte [9] el primer testimonio del Bautista sobre Cristo abarca —según Orígenes— Io 1, 15-18. Lo confirma al comienzo de nuestro mismo fragmento. Por tanto, también las palabras «Deum nemo vidit umquam...» de Io 1, 18 pertenecen, según el Alejandrino, al Bautista, y entran en su primer testimonio.

b) En cambio, para Heracleón estas últimas palabras —y a lo que parece todo el versículo Io 1, 18— provienen *del* Discípulo (ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ) [10], no del Bautista (οὐκ ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ), lo cual parece ir contra la exégesis origeniana.

Orígenes se levanta contra la atribución de Io 1, 18 al discípulo con las razones siguientes:

1) Heracleón reconoce al Bautista la paternidad de Io 1, 16-17: «De plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est.»

Al hablar así, el Precursor confiesa haber recibido de la Plenitud de Cristo. Ahora bien, quien tal gracia experimentó, lógicamente ha de haber recibido entre los dones emanados de dicha Plenitud el conocimiento de cómo nadie ha visto jamás a Dios y cómo también su explicación le ha venido del Unigénito que está en el seno del Padre. Es por tanto inconsecuente Heracleón —siempre según Orígenes— otorgando la paternidad de Io 1, 16,17 al Bautista y la de Io 1, 18 al Discípulo.

2) Heracleón supone que hasta la venida del Salvador no hubo persona digna de recibir las enseñanzas recibidas por los apóstoles; y por lo mismo que el Unigénito sólo entonces comenzó a comunicar tales doctrinas; entre ellas, las contenidas en Io 1, 18. Orígenes señala más adelante la razón última que se escondía en la exégesis valentiniana. No alude expresamente a Heracleón; pero sí le tiene en cuenta:

> Muchos, dice el Alejandrino, por la ilusión de glorificar la venida de Cristo [y la novedad aportada por Él], enseñan que los Apóstoles fueron más sabios que los padres y los profetas. Entre ellos, unos han llegado hasta fingir otro Dios mayor; otros, sin atreverse a tanto, a juzgar por su discurso (ὅσον ἐπὶ τῷ αὐτῶν λόγῳ),

---

[9] Cf. ORIGEN., *In Io* II 35 (29): GChS IV 93, 25 ss.: MG 14, 177 AB.

[10] Nótese bien el ἀπό. Con muy buen acuerdo —aunque no parece haber adivinado su trascendencia— mantiene Preuschen esta partícula: «ἀπὸ wäre nach Z. 6 in ὑπὸ zu ändern, wenn es sich hier nicht um Worte Heracleons handelte».

> se fundan en lo insondable de sus dogmas [de Cristo] para rehusarles a los padres y a los profetas el don que les concediera Dios por medio de Cristo, por quien fueron hechas todas las cosas [11].

Tal teoría es incompatible con Io 8, 56: pues el Salvador que existía antes ya de Abrahán nos dice expresamente que el Patriarca exultó de gozo para ver su día y luego que lo vió entró en un estado de alegría (καὶ ἐν χαρᾷ γεγονέναι) [12].

3) Así lo enseña Orígenes, refutando —esta vez claramente— a Heracleón, líneas después del fragmento que vamos analizando:

> Pues quien está en el seno del Padre no declaró ahora por vez primera [con su venida al mundo], como si antes no hubiera habido ninguno capaz de entender las cosas que explicó. Existiendo ya antes de haber nacido Abrahán, nos enseña que Abrahán exultó para ver su día y se alegró. Y aquello de «de su plenitud todos nosotros recibimos», así como lo de «gracia por gracia» —lo dijimos ya en lo que antecede [13]— indica que también los profetas percibieron el don [profético], de la Plenitud de Cristo, y que recibieron [también] ellos la segunda gracia en lugar de la primera. Pues también ellos llegaron guiados por el Espíritu, después de ser instruídos en las figuras, hasta la contemplación de la Verdad. Por lo cual no todos los profetas, sino *muchos* [14] codiciaron (ἐπεθύμησαν) ver lo que los Apóstoles veían. Porque si había entre los profetas diferencia, los perfectos y superiores (διαφέροντες) no apetecieron ver lo que vieron los Apóstoles, pues lo vieron [ya]. Pero los que no lograron subir, como éstos, hasta la cima del Logos, vinieron a vivir en apetencia (ἐν ὀρέξει) de lo que los Apóstoles conocieron por medio de Cristo. En efecto, lo de ver (τὸ... ἰδεῖν), como expusimos [15], no se ha de tomar corporalmente, y lo de oír, según lo entendimos [16], se ha de tomar espiritualmente, pues sólo quien [por don superior] tiene oído, está preparado para oír las palabras de Jesús, lo cual no sucede tan a menudo (οὐ πάνυ ἀθρόως) [17].

---

[11] ORIGEN., *In Io* VI 6 (3): GChS IV 113, 14 ss.: MG 14, 209 A.

[12] Cf. largamente sobre esto EstBibl 7 (1955) pp. 193 ss.

[13] En páginas hoy perdidas; pero cuyo sentido se reconstruye fácilmente, teniendo en cuenta unas líneas posteriores (*in Io* VI 6 (3): GChS IV 114, 1 ss.: MG 14, 209 B ss.). Véase aquí p. 26.

[14] Cf. Mt 13, 17.

[15] En su lugar, hoy perdido. Cf. EstBibl l. c. p. 193 n. 7 bis.

[16] También en su lugar, hoy perdido.

[17] ORIGEN., *In Io* VI 3 (2): IV 109, 15 ss.: MG 14, 201 D ss. Cf. también *Dialektos* cc. 16 s. (ed. SCHERER, p. 156, 1 ss.) con las notas de Scherer ad calcem.

Si no todos los profetas, al menos los perfectos y superiores llegaron como los Apóstoles al conocimiento y visión de la Verdad. Entre ellos, también los Patriarcas, como Abrahán. Luego no se ve por qué el Bautista, que en Io 1, 16 habla en nombre de los profetas, no haya recibido de entre las enseñanzas venidas de la Plenitud de Cristo, los dones recibidos ya antes de él por los grandes profetas.

4) Orígenes apunta una nueva razón, que si no derechamente, al menos por obvia consecuencia afecta a Heracleón.

> Dirán tal vez que el primer testimonio de Juan sobre Cristo es: «El que viene detrás de mí, fué hecho antes de mí, porque existía primero que yo.» En cambio lo de «Porque de su Plenitud recibimos todos nosotros y una gracia por otra» y lo siguiente [dirán que] fué dicho en persona del Discípulo. Aun así es preciso refutar la exposición por violenta y poco lógica. Resulta, en efecto, enteramente forzado pensar que de repente, fuera de sazón, se corte el raciocinio del Bautista por el del Discípulo; y cierto, a todo el que sepa entender un poco siquiera el contexto de lo que se va [allí] diciendo, le resulta claro el nexo de la cláusula... [18].

Orígenes alude en hipótesis a quienes para salvar dificultades doctrinales pueden recurrir a lo siguiente: Io 1, 15 proviene del Bautista; Io 1, 16 en cambio del Discípulo. Exégesis que no coincide con la de Heracleón, para quien Io 1, 15-17 proviene del Bautista, y sólo Io 1, 18 del Discípulo; pero obedece a sus mismos prejuicios.

No obstante, la refutación del Alejandrino afecta igualmente a Heracleón, porque a duras penas se puede creer que tan repentina e importunamente haya podido el Discípulo interrumpir el discurso del Bautista.

PARTE PRIMERA

El primer testimonio del Bautista en la exégesis de Heracleón.

Dejando para la segunda parte el seguir el comentario origeniano, vamos a detenernos a estudiar previamente el pensamiento y exégesis de Heracleón, que resultan muy instructivos.

A primera vista, los elementos de juicio no dan para largo estudio. Los únicos que recoge Orígenes son:

> No entiende bien Heracleón las palabras «Nadie vió nunca a Dios» y siguientes, al enseñar que no fueron dichas por el Bautista, sino por el Discípulo.

---

[18] ORIGEN., *In Io* VI 6 (3): IV 113, 25 ss.; 14, 209 A s.

Sin embargo, la extensión doctrinal que da el Alejandrino a su refutación es ya sintomática. Pero cabe aún una pregunta: ¿Entendió Orígenes todo el contenido de la exégesis de su adversario?

El Alejandrino ha visto muy bien la razón última de la atribución diversa de los versículos evangélicos Io 1, 15-17 y Io 1, 18. Se trata de una razón doctrinal, típicamente gnóstica, según la cual el contenido de Io 1, 18 es muy superior a lo que permite el conocimiento de un simple profeta. Luego —en virtud del contenido— el versículo 18 ha de atribuirse al Discípulo, no al Bautista o Profeta.

Todo esto dedúcese claro de cuanto dijimos arriba. Pero hay un punto aquí mismo, que parece haber escapado a la perspicacia origeniana. Orígenes se expresa en la creencia de que el Bautista y el Discípulo, aludidos por Heracleón en su breve cláusula, son Juan el Precursor y Juan el Apóstol respectivamente. Y en este sentido urge la inconsecuencia del cambio de personajes de unos versos a otros.

Pero ¿está Orígenes en lo cierto, al interpretar así a su adversario?

El problema, a mi juicio, está en la manera de entender la partícula ἀπὸ dos veces repetida por el valentiniano en la línea única textual, recogida por el Alejandrino: ... φάσκων **εἰρῆσθαι οὐκ ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ**.

Aunque parezca cuestión bizantina, toda la exégesis depende de la determinación del ἀπὸ. Veámoslo.

Las partículas y preposiciones desempeñan un gran papel en la exégesis valentiniana [1]. Heracleón mismo, en el primer fragmento conservado por Orígenes, recoge la partícula, con un tecnicismo perfecto, para indicar la causalidad material, en oposición a la agente o eficiente (τὸ ὑφ' οὗ) y a la instrumental (τὸ δι οὗ).

Muy extraño fuera que habiendo distinguido poco antes las dos partículas, olvidara al punto su tecnicismo. Tal ocurriría si en el caso presente [2] tomáramos por sinónimos εἰρῆσθαι **ἀπὸ** τοῦ βαπτιστοῦ y **ὑπὸ** τοῦ βαπτιστοῦ εἴρηται.

Por no haber entendido Orígenes tal diferencia, capital, ha dejado escapar elementos preciosos de juicio; la exégesis cambia según se identifiquen o no las partículas:

a) Afirmar que Io 1, 18 ha sido enunciado no por el Bautista ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ) sino por el Discípulo (ὑπὸ τοῦ μαθητοῦ), equivale —en el caso presente— a contraponer el Bautista a la persona del Evangelista. Así lo entendió Orígenes [3], confundiendo el ἀπὸ con el ὑπὸ.

---

[1] Hablamos largo de ello en nuestros *Estudios Valentinianos* II, pp. 166 ss.

[2] Es el 3. fragmento, según la numeración corriente de Brooke y Völker.

[3] El Alejandrino no formula nunca la identidad μαθητής = = Evangelista, ni la προφήτης = = Bautista. Pero ambas están implícitas en la oposición

b) En cambio, afirmar que Io 1, 18 ha sido enunciado no *por el* (ἀπὸ τοῦ β.) Bautista, sino *por el* (ἀπὸ τοῦ μ.) Discípulo, equivale —manteniendo el tecnicismo del ἀπὸ— a contraponer el [elemento] Bautista o profético de origen, al [elemento] Discípulo o apostólico de origen. En otra forma: el verso 18 *proviene del* Apóstol que hay en Juan, y los demás 15-17 *provienen del* elemento profético que hay en la misma persona de Juan el Precursor. Más claro aún. Juan atestiguaba a Cristo en los versos 15-17 llevado de su inspiración profética, y como representante de los profetas del A. T. En cambio atestiguaba a Cristo en el verso 18 mediante el Espíritu Santo que sólo inspiró en el N. T. a los Discípulos y Apóstoles de Cristo.

Según Heracleón, era el mismo Juan, el Precursor, quien hablaba en Io 1, 15-18: con la única particularidad de que en el verso 18 hablaba ἐκ προσώπου τοῦ μαθητοῦ, en cuanto discípulo; y en 15-17 atestiguaba ἐκ προσώπου τοῦ βαπτιστοῦ, en cuanto profeta o Bautista [4].

La exégesis de Heracleón adquiere por esta vía una coherencia mayor. Es más, la única consecuente con el sistema general valentiniano. No es sólo el tecnicismo de la partícula ἀπό. Es también la teoría de la doble personalidad —y aun triple— introducida por los valentinianos como clave no sólo de su sistema, sino, en muchas ocasiones, de su exégesis escrituraria.

El fenómeno se echa de ver con singular claridad entre los Naasenos, que en este punto no hacían excepción entre los Gnósticos. Consecuentes con la pluralidad de elementos que entraban en el Anthropos, escribían [5]:

> Dividen a Adamante [= = al Anthropos] en tres, como a Gerión [6]. Porque tiene, dice [el anónimo naaseno], una parte intelectual, otra segunda animal, y la tercera choica [material]... Todos tres elementos intelectual, animal, material se compenetraron y bajaron juntos a un hombre [por nombre] Jesús, el nacido de María. Y hablaban, dice, a la vez, sobre una misma cosa, cada uno de los

---

por él establecida entre el Bautista, a quien suma siempre al coro de los Profetas, y el Discípulo, a quien le enumera siempre entre los Apóstoles. Cf. PREUSCHEN, 109, 16 s.; 113, 15 ss. Además, la brusca e intempestiva interrupción del Discípulo, que Orígenes echa en cara a la exégesis de Heracleón, tiene un sentido mayor, si es el Evangelista-Apóstol, quien intercala entre el primer y segundo testimonio del Bautista, uno propio. Cf. también BROOKE, *Fragments of Heracleon*, p. 54 notas 3 y 4.

[4] De esta última manera parecen haberse expresado los exegetas aludidos por ORÍGENES en *in Io* VI 5 (2) s.: GChS IV 113, 19 ss.: MG 14, 209 B ss.

[5] Debemos la noticia a S. Hipólito, de quien trascribo.

[6] Para los elementos de este mito cf. lo advertido en *Estudios Valentinianos*, II, p. 309.

> tres hombres [coexistentes en Jesús] a los suyos [= a sus respectivos congéneres], en virtud de sus peculiares substancias (ἀπὸ τῶν ἰδίων οὐσιῶν) [7].

La idea es clara. Igual que entre valentinianos, el Anthropos [= Logos] naaseno está constituído por tres hombres perfectos en su género y superpuestos o compenetrados en crasis. Todos tres hablan. Y mejor aún: Jesús habla en virtud de los tres hombres concentrados en El. En cuanto intelectual o pneumático, habla a los espirituales. En cuanto animal o eclesiástico, habla a los animales o psíquicos. En cuanto choico, a los materiales. Los tres elementos pueden hablar sobre el mismo objeto y desde su plano respectivo. Por eso sus expresiones tendrán diversa significación y serán diversamente entendidas por sus respectivos congéneres.

Tal concepción, fundamentalmente común a todos los gnósticos, justifica la diversidad esencial de enseñanzas en Jesús, en función de la diversa naturaleza de que proceden.

Como no es sólo el Salvador el que lleva en su interior varios hombres diversos, sino que el fenómeno afecta casi por igual a todos los espirituales que viven en el mundo, la doctrina se puede aplicar paralelamente a la persona de Juan. Si, en efecto, como en su lugar veremos, el Precursor lleva en su interior, además del hombre material, el Profeta [= = u hombre psíquico] y el Discípulo [= = u hombre espiritual], sus testimonios sobre Cristo podrán —en tesis— ser materiales, si habla en cuanto material, psíquicos o animales, si habla en cuanto Profeta, y espirituales o pneumáticos, si habla en cuanto Discípulo.

En nuestro caso, al decir que un testimonio proviene del Discípulo y no del Bautista (οὐκ ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ), Heracleón quiere subrayar el elemento antropológico de que proviene, sin salir de la persona del Precursor. La cláusula naasena καὶ ἐλάλουν, φησίν, ὁμοῦ κατὰ τὸ αὐτὸ οἱ τρεῖς οὗτοι ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἰδίων οὐσιῶν es en este punto inequívoca y decisiva.

La misma conclusión se deduce por analogía con pasajes claramente valentinianos. Señalo brevemente algunos:

Excerpta ex Theodoto 61, 1-4: el autor valentiniano recoge varias sentencias evangélicas, en las cuales habla diversamente el Salvador: *en cuanto a su persona íntima*, y así dijo «Yo soy la Vida»... O también *en cuanto al elemento pasible* [= = o Cristo psíquico]:

---

[7] Apud HIPPOL., *Ref.* V, 6 in fine. Cf. A. HILGENFELD, *Ketzergeschichte*, Leipzig 1184, pp. 252 ss.—Análoga concepción entre los Peratas: HIPPOL., *Ref.* V 12, 4-6; y entre los Docetas: *Ref.* VIII 9, 1-2; IREN., *Adv. haer.* I 30, 11.

v. gr. cuando dijo: «Conviene que el Hijo del Hombre sea menospreciado, injuriado, crucificado».

Exc. ex Theod. 23, 3: el Apóstol Pablo, en su predicación, anuncia unas veces al Salvador bajo su aspecto pasible [= = como Cristo psíquico]; otras, bajo el plano espiritual [= = como Salvador Espiritual].

ORÍGENES, *de Princ.* I, 8, 2 [8]: Hay al menos dos elementos —el hombre psíquico y el pneumático— en San Pablo y lo mismo en San Pedro. Con el primero vivían antes de la conversión y negación *resp.* Después, vivía o preponderaba en los dos su hombre pneumático.

SAN IRENEO, *adv. haer.*, II, 30, 7: San Ireneo recoge el mismo fenómeno estudiando el proceder del Apóstol San Pablo antes y después de su conversión. Son dos hombres que viven en él, preponderando uno u otro, antes y después de la presunta Gnosis.

Todos los testimonios [9] son de origen valentiniano, o desarrollan una doctrina típicamente gnóstica de los valentinianos.

La doctrina, por lo demás, es aplicable al Precursor, por su condición singular de Profeta y Apóstol. En él coexisten varios hombres: el Discípulo u hombre pneumático, el Profeta u hombre psíquico y el hombre material. Según intervenga uno u otro, sus testimonios serán más o menos sublimes. Un indicio para comprobar la índole de quien atestigua, es la sublimidad de lo atestiguado. Heracleón imagina —y ahí está la fuerza de su exégesis— que Io 1, 18, contiene una doctrina demasiado espiritual, para atestiguada por el Bautista [= = u hombre psíquico o profético], del Precursor; y por eso atribuye el verso al Discípulo [= = u hombre pneumático] del propio Juan. La naturaleza de éste daba lugar, como en el Salvador, a manifestaciones diversas, según dejara hablar al elemento animal (ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ) o al espiritual (ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ); o, lo que es correlativo, según se dirigiera a hombres animales o a espirituales en su predicación.

A un nuevo argumento en favor de esta interpretación, tan en consonancia con la lógica del sistema valentiniano, llegaríamos demostrando que en el tecnicismo gnóstico el Bautista (ὁ βαπτιστής) denotaba el elemento psíquico, y el Discípulo (ὁ μαθητής) el pneumático.

Lo primero no parece muy difícil. El *Bautista* se asocia en su predicación a los profetas del A. T. Así lo entiende el propio Orígenes, con Heracleón, al explicar la expresión ἡμεῖς πάντες de Io 1,

---

[8] KOETSCHAU, V 98, 24 ss.

[9] Pudieran fácilmente multiplicarse. Sobre ello hablamos más largo en otra ocasión, a propósito del fragmento 50 de Heracleón.

16. Lo mismo prueba la actitud adoptada por Juan ante el Salvador [10]: sobre ello volveremos en su lugar. Pero singularmente la identidad *Bautista* = = *elemento psíquico* se deduce de la contraposición entre el Bautismo de agua, típico del Bautista, y el Bautismo de espíritu, típico del Salvador. Aquél es por naturaleza imperfecto y psíquico; éste, esencialmente perfecto y espiritual. Por tanto, el Bautista Juan, cuya misión es bautizar en agua, tiene una misión específicamente psíquica e imperfecta; y por ende es, *en cuanto tal*, psíquico e imperfecto, en contraste con el Salvador, que, *en cuanto tal*, es pneumático y perfecto.

Véase un fragmento de San Ireneo, donde habla de algunos valentinianos:

> Et Baptisma quidem apparentis Iesus, in remissionem esse peccatorum, redemptionem autem esse eius qui in eo descenderit Spiritus ad perfectionem: et illud quidem animale, illam autem spiritalem esse repromittunt. Et Baptisma quidem a Ioanne annunciatum in poenitentiam; redemptionem autem eius qui in eo est Christi, positam esse ad perfectionem [11].

El Bautismo como tal es el de agua; en oposición a la Redención o, mejor aún, al bautismo de espíritu. Aquél es el *Baptisma a Ioanne annunciatum*. Este, el bautismo que confiere Cristo. Los valentinianos subrayan el contraste entre el bautismo de agua que cayó sobre el elemento aparencial de Jesús [12] con las aguas del Jordán y el de Espíritu que se derramó sobre su persona íntima con la efusión del Espíritu bajado a poco sobre El.

La inferioridad del Bautismo respecto a la Redención se da a conocer por sus efectos. El Bautismo [de agua] es imperfecto y logra sólo la remisión de los pecados. La Redención [o bautismo de Espíritu] es perfecta y confiere además la gnosis o don espiritual por excelencia [13].

En resumen: el término βαπτιστής tiene una conotación sensiblemente peyorativa y psíquica, en oposición a la economía espiritual y perfecta aportada por el Salvador.

El dato concuerda con la noticia de Orígenes [14] sobre los heterodoxos, que hacían del Bautista el hombre del Demiurgo e ignorante

---

[10] Cf. el fragmento 8 de Heracleón, apud ORIGEN., *In Io* VI, 39 (23): GChS IV 147, 13 ss.

[11] *Adv. Haer.*, II, 21, 2. Véase Gregorianum 36 (1955) 416 ss.

[12] τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ: «apparentis Iesu» (= = el Cristo psíquico).

[13] Posiblemente esta oposición se inspiraba en Act 19, 4.

[14] *In Io* I 13 (14): GChS IV 18, 22 ss.: MG 14, 48 B. HARNACK, *Marcion*, 2.ª ed. p. 266*, refiere gratuitamente la noticia a Marción.

de la nueva divinidad. Orígenes alude probablemente a individuos gnósticos, no a marcionitas, pues supone entre los adversarios el empleo del segundo Evangelio. Por otro lado, al describir al Bautista ignorante de la nueva divinidad, introduce la doctrina de la Nueva Economía del Salvador, desconocida del Bautista *en cuanto tal,* no precisamente de Juan *en cuanto pneumático* [15].

Tampoco parece difícil hallarle al término μαθητής entre los valentinianos un tecnicismo paralelo. Lo hicimos notar en alguna ocasión [16] citando un lugar probablemente valentiniano de Orígenes. Dice así el Alejandrino: «Los unos creen [entre los heterodoxos] que los auténticos Discípulos de Jesús (τοὺς... γνησίως μεμαθητευμένους) han sido hechos tales —esto es, superiores a las demás cosas creadas— por naturaleza [o nacimiento]; otros estiman que lo han sido también en razón de la lucha más ardua» [17]. Aun cuando el término aquí empleado no sea el de μαθητής, la idea está en consonancia con lo que enseña Heracleón [18] a propósito de Io 1, 23. Según él, la Voz que clama en el desierto es símbolo del hombre espiritual residente en el mundo sensible. Un día la Voz se tornará Palabra (λόγος), pasando a la región del Discípulo (μαθητοῦ μὲν χώραν διδοὺς τῇ μεταβαλλούσῃ εἰς λόγον φωνῇ); en cambio, el Eco, símbolo del hombre animal residente asimismo en el mundo, se tornará ese día en Voz, pasando a la región del Siervo (δούλου δὲ τῇ ἀπὸ ἤχου εἰς φωνήν). Las dos regiones del Discípulo y del Siervo corresponden sin género de duda a dos regiones valentinianamente definidas, que son: la Región Espiritual o del μαθητής y la Animal o del δοῦλος.

La transformación de la Voz en Palabra y del Eco en Voz no se verifica —en su lugar lo veremos— por estricta transformación interna, sino por separación [= desgajamiento] de los indumentos humanos que integran al hombre en este mundo. Al decir, pues, Heracleón que la Voz representada por Juan [19] en tornándose Palabra pasará a la región del Discípulo, quiere significar directamente que

---

[15] Prescindimos de la coloración judaica —y por tanto psíquica— inherente al término βαπτιστής, como predicado genérico de una secta. Cf. si lubet, R. REITZENSTEIN, *Der Vorgeschichte der christlichen Taufe,* Leipzig 1929, pp. 229 ss. También prescindimos de los extremismos a que sobre el Precursor estaban habituados los maniqueos, paulicianos y otros. Puede verse H. CH. PUECH-A. VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre,* París 1945, p. 204 (Puech).

[16] Cf. *Estudios Valentinianos,* II p. 88 nota.

[17] *In Io* I 26 (24): GChS IV 32, 10 ss.: MG 14, 69 B.

[18] Fragmento 5: apud ORIGEN., *In Io* VI 20 ss.: GChS IV 128, 34 ss.

[19] Cf. VÖLKER, *Quellen* p. 65, 17 ss.: φωνὴ δὲ ἡ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡ διὰ Ἰωάννου διανοουμένη. J. MOUSON, *Jean-Baptiste dans les fragments d'Héracléon:* EphThLov 30 (1954) pp. 315 s. parece olvidar que un individuo puede *significar* toda la especie; *in casu,* Juan significa no el eco [= = orden profético], sino la voz [= = orden pneumático *sensible,* no puro].

Juan superará un día el mundo sensible, abandonando la carne y los indumentos que envuelven su personalidad íntima para quedarse en su pureza primigenia, espiritual: convertido en Discípulo (μαθητής) del Salvador, y como tal en perfecto cristiano; indirectamente, significa que el *Discípulo* constituye en el Precursor el núcleo íntimo, espiritual, de su persona; mientras el Bautista es un elemento parásito y temporal, llamado a desaparecer de su persona. Juan es profeta por ser Bautista; más que profeta, por ser Discípulo [20].

En otra ocasión nos hemos ocupado de la distinción entre *Profetas, Apóstoles* y *Profetas-Apóstoles* dentro de la mentalidad origeniana. La distinción entre Apóstoles y Profetas tenía sin duda un cierto tecnicismo obvio, ya en San Ireneo, en función de las dos Economías que representan. Si las Economías no difieren esencialmente —según la tesis ortodoxa de los eclesiásticos—, tampoco los Profetas diferirán en esencia de los Apóstoles. De ahí la noción origeniana de *Profetas* = = *Apóstoles,* que subraya la identidad *esencial* de los Magnos Profetas del A. T. con los Apóstoles del N. T. Si las Economías difieren substancialmente —según la doctrina heterodoxa de gnósticos y marcionitas—, diferirán asimismo sus tipos más representativos; y por lo mismo, los Profetas tendrán la índole psíquica de su Economía, mientras los Apóstoles adoptarán la índole pneumática de la suya propia. Trasladando la oposición Profetas-Apóstoles a la sinónima Profetas-Discípulos, tenemos ya por este solo capítulo lo que buscamos: el tecnicismo heterodoxo de las Economías Vieja y Nueva, reflejado en el de sus tipos más representativos.

Según San Ireneo [21] y Orígenes [22], el Precursor juntó en sí las dos dignidades de Profeta y Apóstol, porque, no contento con poseer el don profético, fué testigo presencial de la venida de Cristo en carne. El fenómeno tenía su versión heterodoxa. También según los gnósticos el Precursor era Profeta y Apóstol, pues juntaba los dos privilegios de Profeta de la Ley Antigua y de Apóstol de la Nueva. Pero tal circunstancia se reflejaba en su misma constitución interna, pues en cuanto Profeta era de índole psíquica, y en cuanto Apóstol poseía una naturaleza pneumática.

Por nuevo camino, venimos a parar al mismo resultado. Aun cuando el fenómeno fuera explicado de diversa manera por unos y otros, en el Precursor coexistían según ortodoxos y heterodoxos el Profeta y el Apóstol. Es muy creíble que todos ellos estuvieran dis-

---

[20] Cf. fragm. 5 ed. VÖLKER, p. 66, 7 ss.

[21] *Adv. haer.,* III 11, 4. Cf. IGN. ANT. *Magn.* 9, 1-2; véase H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen,* Giessen 1929, página 57.

[22] Cf. EstBibl 7 (1955), 196 ss., 209 ss., donde estudiamos *In Io* VI 4 (2): GChS IV 110, 25-113, 13; *com. In Rom.* (ORIG.-RUF.) X § 43: MG 14, 1920-2; *Com. in Eph.* 3, 5-7 (ORIG.-HIERON.) ed. VALLARSI, p. 588-92.

puestos a traducir el binomio Profeta y Apóstol, por el de Bautista y Discípulo. En realidad, concretamente el Bautista como tal era un elemento del A. T. y poseía la misión de anunciar —como Profeta— la venida inminente de Cristo. Y el Discípulo como tal era el elemento que señalaba la presencia de Cristo: y con ella el advenimiento de la Nueva Economía.

Por lo demás el concepto de *Discípulo,* sinónimo de elemento espiritual, se vislumbra en muchas líneas de S. Ireneo, refleje o no ideas gnósticas [23].

En resumen, prescindiendo del tecnicismo *Profeta-Apóstol,* escondido en el contraste *Bautista-Discípulo,* aun entre elementos eclesiásticos como S. Ireneo y Orígenes, una cosa podemos afirmar: el significado técnico que hallamos entre los discípulos de Valentín para el término *Bautista,* como sinónimo de Profeta o elemento psíquico, lo encontramos en el término *Discípulo* (μαθητής), como sinónimo de Cristiano Perfecto, o elemento pneumático.

Con esto la exégesis de Heracleón a Io 1, 15-18 adquiere singular analogía con la que luego dará a Io 1, 19 ss. Y puede resumirse de la siguiente forma: Según Heracleón,

en Io 7, 15-17 habla Juan, *qua Baptista,* asociándose a los profetas del A. T. Es pues su testimonio aún psíquico o animal.

en Io 1, 18 habla Juan, *qua Discipulus,* y como más que profeta. Su testimonio es pneumático y espiritual.

en Io 1, 19 tornará Juan a hablar *qua Baptista.* Es el segundo testimonio.

El apóstol S. Juan no entra ni sale para nada en estos versículos; el cambio de personajes tiene lugar dentro del propio Precursor.

Tal es por lo demás la única explicación compatible con la doctrina de Heracleón. Tiene razón pues el P. Collantes [24] al distinguir

---

[23] Cf. SAGNARD, *Gnose Valentinienne,* pp. 405 s.

[24] *La Teología Gnóstica en el primer comentario al evangelio de san Juan,* dis. mss. Roma 1952 §§ 44-45. Escribe J. MOUSON, saliendo al paso a nuestra interpretación, que es también la del R. P. Justo Collantes. «Sans discuter la valeur de ces arguments, remarquons que nulle part dans les fragments Jean-Baptiste n'est qualifié de «disciple», mais toujours de «serviteur» (Au fr. 5 a, le mot «disciple» ne se réfère à Jean-Baptiste, mais, nous le montrerons, au pneumatique qui est *signifié* par Jean-Baptiste —la nuance est capitale). Surtout, le sort de l'hypothèse est lié à l'idée qu'on se fait de la nature de Jean-Baptiste, psychique et pneumatique, ou simplement psychique. Si tout ne nous trompe, les arguments rassemblés dans cette étude font nettement pencher la balance pour la seconde alternative» [a. c. p. 314 n. 31]. Como se ve J. Mouson no aporta ninguna razón positiva. La primera, si algo significa, encubre un equívoco en el término «discípulo», aplicable en el fragmento 3 al *Evangelista* Juan, y en el fr. 5.° al *pneumático* significado por el Bautista. *Cur tam varie?*

sin salir de la persona de Juan los dos elementos Bautista y Discípulo. Es un pormenor que parece haber escapado a muchos críticos [25].

* * *

La exégesis de Heracleón plantea un problema. ¿Cómo justificar el cambio de personajes dentro de Io 1, 15-18? ¿Por qué atribuir Io 1, 15-17 al elemento psíquico, y Io 1, 18 al pneumático de Juan?

El P. Collantes [26] ha estudiado muy bien el problema. Y me atengo a sus soluciones. Heracleón justifica el cambio de personajes, en atención al contenido doctrinal de los versículos en litigio. El verso 18 es de contenido pneumático, los anteriores, de contenido psíquico.

El problema se concentra sobre todo en los versos 16-18, dejando a un lado el 15, que doctrinalmente no hace al caso. A primera vista, la homogeneidad de los tres versos 16-18 parece indiscutible. Y según eso, obvia asimismo su unidad de origen. O todos tres han de atribuirse al Bautista, como quiere Orígenes; o al Discípulo, como indicaban los aludidos por el Alejandrino algo después [27].

Dos parecen haber sido las razones de Heracleón para quebrar la homogeneidad de contenido:

1) una de índole textual: la ausencia de una causal que vinculara el verso 18 a los anteriores. Los versos 15-17 iban enhebrados con dos causales. El 18 queda gramaticalmente aislado. Véalo el lector:

Io 1, 15: ... Este era el que dije: El que vendrá después de mí, ha sido hecho antes de mí: porque era anterior a mí.

Io 1, 16. *Porque* (ὅτι) de su plenitud todos nosotros hemos recibido, y una gracia por otra.

Io 1, 17. *Porque* (ὅτι) la ley ha sido dada por Moisés, la gracia y la verdad ha sido hecha por Jesucristo.

---

[25] Por eso convendría puntualizar la acotación de BROOKE, *The Fragments of Heracleon* p. 54: «This is not the only case where the latter is probably rigth». Brooke deja traslucir aquí que para el valentiniano Io 1, 18 pertenecía al evangelista Juan. Lo mismo cree W. BAUER, *In Io*, 1, 16: «Zusammen hängt mit dieser Differenz (alude a la variante καὶ al comienzo del verso 16) die zwiespältige Beantwortung der Frage, wer 16 redet, ob noch der Täufer (Heracl., der die Worte des Täufers bis 17, Orígenes in Ioh. VI 3, der sie bis 18 ausdehnt...) oder wieder *der Evangelist*. FÖRSTER (*von Valentin*... p. 5) pasa por alto el problema. También TH. ZAHN, *Evangelium d. Iohannes*, 1921, p. 90 n. 2, supone la igualdad Discípulo = = Evangelista. Ultimamente Mouson a. c. 314 y 304 n. 8.

[26] Dis. cit. pp. 46 ss.

[27] Véase arriba p. 8.

Io 1, 18. A Dios nadie le vió nunca, el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, nos le dió a conocer.

2) otra de crítica interna o doctrinal. En Io 1, 16-7 habla Juan en nombre de los profetas, a los cuales se asocia al decir: «Pues de su plenitud hemos recibido todos nosotros». Ahora bien, el profeta como tal, según una enseñanza general gnóstica, a que alude repetidas veces el propio Heracleón [28], tiene la naturaleza del Demiurgo que le inspira; en nuestro caso, psíquica. Hablando por inspiración psíquica, el Bautista mal puede aludir a un objeto para cuyo conocimiento se requiere un principio superior, una inspiración o iluminación pneumática. Y por lo mismo, el objeto de Io 1, 18 (quintaesencia del conocimiento espiritual) es imposible haya llegado a conocerlo el Bautista, al hablar en nombre de los profetas [= = psíquicos].

En consecuencia, quien atestigua en Io 1, 18 es el Evangelista Juan, hablando —como Apóstol— con una iluminación espiritual; o Juan Bautista, en cuanto pneumático, con un simple cambio de personalidad, análogo al que se daba en el Salvador y aun en los mismos apóstoles. Por otras consideraciones no puede ser el Evangelista. Luego ha de ser el Precursor en cuanto pneumático o Discípulo [29].

El argumento descansa, como se ve, en que Io 1, 18 revela en quien lo enuncia, un conocimiento espiritual, que rompe la aparente homogeneidad de los versículos 16-18.

En efecto, saltan a la vista las analogías con un verso gnósticamente crucial del N. T. (Mt 11, 27 = = Lc 10, 22) leído en la forma adoptada por los valentinianos.

---

[28] Cf. sobre todo el fragmento 5: apud ORIGEN., *In Io* VI 20 s.: GChS IV 128, 34 ss.

[29] Escribe J. MOUSON [a. c. p. 314]: «Au contraire, lorsque le verset 18 affirme: "Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a révélé", il implique la connaissance du Père, donc proprement le gnose, dont seul le pneumatique reçoit communication par le Fils. Pour qu'Héracléon se soit cru obligé d'attribuer ce verset "pneumatique" à la plume de l'Evangeliste, il fallait évidemment qu'à ses yeux Jean-Baptiste n'ait rien d'un pneumatique.» Heracleón atribuye el verso al Discípulo, no al Evangelista. Si el Bautista era juntamente Profeta y Discípulo, como era juntamente —aunque en sentido ortodoxo— Profeta y Apóstol para S. Ireneo [cf. *adv. haer.*, III 11, 4], y para Orígenes [cf. ORÍG.-JERÓN., *In Eph* 3, 5-7, ed. VALLARSI P 589], qué dificultad hay en que hable unas veces (Io 1, 16-17) como Profeta (= psíquico) y otras (Io 1, 18) como Discípulo o Apóstol (= pneumático)? ¿No nos dice claramente S. Ireneo que los valentinianos enseñaban la doble predicación psíquica y pneumática de los Apóstoles, con arreglo a la diversa economía e índole de sus oyentes? Los argumentos que amontona Mouson [p. 314 s.] para demostrar que Juan Bautista es de índole psíquica, están muy bien. Pero ninguno de ellos prueba que *sólo* fuera psíquico, *quod erat demonstrandum.*

Io 1, 18	Mt 11, 27
Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε,	καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν Πατέρα
μονογενὴς θεός,	εἰ μὴ ὁ Υἱός,
ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός,	καὶ τὸν Υἱόν, εἰ μὴ ὁ Πατήρ,
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.	καὶ ᾧ ἂν ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

Detengámonos en el estudio de tales analogías. Ireneo dedica un largo capítulo a refutar la exégesis valentiniana [30], que se apoyaba en la lectura gnóstica; y para eliminarla de raíz, impugna la variante doctrinalmente inaceptable. La nequicia heterodoxa urgía la forma gramatical en aoristo (ἔγνω resp. *cognovit*) [31], extremándola hasta las últimas consecuencias [32]. S. Ireneo prefiere negar la autenticidad de tal lectura, a explicarla v. gr. como S. Justino [33], sin sospecha alguna de heterodoxia. E insiste, como en punto doctrinalmente crucial en que se ha de leer *cognoscit* o *novit* (resp. γινώσκει), en presente:

---

[30] *Adv. haer.*, IV 6. Puede verse con fruto R. D. LUCKHART, *Mattew 11, 27 in the «Contra Haereses» of St. Irenaeus:* Rev. de l'Université d'Ottawa (1953) pp. 65-79. Y sobre todo A. HOUSSIAU, *L'exégèse de Matthieu XI, 27 B selon Saint Irénee:* EphThLov 30 (1954) pp. 301-322, donde el autor estudia admirablemente el problema de la lectura y variantes críticas y subraya muy bien la solución doctrinal presentada por el Santo para el conocimiento del verdadero Dios, ya en el A. T., mediante la presencia del Logos ἔμφυτος en el mundo. Con ella S. Ireneo se adelanta a la solución de Orígenes.

Como al presente (IV 6, 1) el Santo denuncia una perversa lectura de Mt y de Lc y los marcionitas no daban fuerza de ley a Mt, y además leían normalmente el texto de Lucas 10, 22 aquí discutido, es indudable que se dirige contra los valentinianos. Aunque doctrinalmente sus argumentos afecten por igual a los marcionitas y pueda litigar con los valentinianos con las armas empleadas por S. Justino [cf. IV 6, 2] contra Marción.—La tesis de HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu,* Leipzig 1907, Exkurs I p. 197 n. 1, repetida luego por G. QUISPEL, *De Bronnen vàn Tertullianus'Adversus Marcionem,* Leyde 1943 pp. 114-7, sobre la índole marcionita de la citación de *adv. haer.* IV 6, 1 fué refutada por CHAPMAN, *Dr. Harnack on Luke* X, 22, en JTS 10 (1909) p. 560. A mi entender, A. Houssiau sobreestima en su artículo el papel de Marción en la exégesis de S. Ireneo, y parece haberse distraído al escribir (p. 331): «Il nous est dès lors permis de rappeler que d'après Tertullien, Marcion appuie sur Mt., XI, 27b sa thèse de l'autre Dieu.» Marción, es sabido, sólo se apoyaba en el único evangelio por él admitido, el de S. Lucas. Para los pocos textos del I. evangelio, discutibles, cf. HARNACK, *Marcion* 2.ª ed., Leipzig, 1924, p. 251* s.

[31] Cf. etiam *Adv. haer.* I, 20, 3.

[32] Ya lo notó B. KRAFT, *Die Evangelienzitate des hl. Irenäus,* Freiburg i. B. 1924, pp. 41 s.—S. Ireneo lee siempre *cognoscit* (resp. novit) en presente: *adv. haer.,* II, 6, 1; IV 6, 1.3.7 (bis). Los gnósticos siempre en aoristo: *adv. haer.,* I, 20, 3; II 14, 7; IV 6, 1.

[33] El santo Filósofo leyó Mt 11, 27 en aoristo, pero sin urgir demasiado la forma gramatical. Cf. *Dial.* 100; *1 Apol.* 63 (bis). Para las citas de S. Justino véase W. BOUSSET, *Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers,* Göttingen 1871, pp. 100 s.—Y de una manera más general, para las lecturas

> Dominus enim ostendens semetipsum discipulis, quoniam ipse est Verbum, qui agnitionem Patris facit, et exprobrans Iudaeis putantibus se habere Deum; quum et frustrentur Verbum eius, per quem cognoscitur Deus, dicebat: «Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.» Sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter... Hi autem, qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: «Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare»; et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini Nostri adventum; et eum Deum qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse Patrem Christi [34].

En el debate interesa sobre todo la forma en presente o aoristo del verbo γιγνώσκειν. Los demás elementos, incluso la trasposición *Filium nisi Pater* al segundo puesto, son accesorios. Por eso, tan ortodoxa como la lectura adoptada aquí por S. Ireneo es la que ofrece poco después [35]:

> Ut ergo cognosceremus quoniam qui advenit Filius, ipse est qui agnitionem Patris facit credentibus sibi, dicebat discipulis: «Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibuscumque Filius revelaverit» [36].

Según la forma auténtica [γινώσκει (= ἐπιγ.) = = cognoscit] —infiere S. Ireneo— imposible deducir que antes de la venida de Cristo al mundo nadie conociera al Padre o Verdadero Dios. También entonces se daba a conocer el Hijo y por el Hijo el Padre: «porque nadie *conoce* [ni puede conocer] al Padre, sino por medio del Hijo...» y como el Hijo —contra la tesis gnóstica— se manifestaba también entonces a los patriarcas y profetas, por su medio conocían asimismo al Padre, mucho antes de la venida de Cristo en forma visible.

Y por eso agrega:

> *Revelaverit*... non solum in futurum dictum est, quasi tunc inceperit Verbum manifestare Patrem, quum de Maria natus est;

---

de Mt 11, 27 entre los primeros eclesiásticos, cf. J. LEBRETON, *Hist. de la Trinité* 1.ª ed. 6, pp. 591-8. En rigor la forma de aoristo es muy compatible con una recta interpretación, y así la empleó —no obstante su ordinaria animadversión por los valentinianos— nuestro Orígenes [véanse los lugares apud Lebreton o. c. p. 593]. Viceversa, la forma en presente sirvió a los marcionitas, como lo hizo ya notar MASSUET [*ad Iren.*, I 20, 3] —desde luego, según Lc 10, 22— para la misma fundamental tesis que los valentinianos. Cf. HARNACK, *Marcion*, p. 266*.

[34] *Adv. haer.*, IV 6, 1.

[35] Ibid. 6, 3.

[36] Probablemente Harvey no entendió el punto crucial de la controversia ni el gnosticismo de la lectura recogida en IV 6, 1; y modificó, sin fundamento alguno en los Códices, la cita última, presentando la lectura: «Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem nisi Filius...»

sed communiter per totum tempus positum est. Ab initio enim assistens Filius suo plasmat revelat omnibus Patrem, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult Pater [37].

Por esta vía, llega S. Ireneo a la misma conclusión de Orígenes en su crítica de la exégesis de Heracleón. Véalo el lector:

ORIG. (Jo 1, 18)

οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐξηγήσατο ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός, ὡς οὐδενὸς ἐπιτηδείου πρότερον γεγενημένου λαβεῖν ἃ τοῖς ἀποστόλοις διηγήσατο [38].

IREN. (Mt 1, 27)

Et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum; et eum Deum, qui a prophetis sit annuntiatus dicunt non esse Patrem Christi [39].

---

[37] *Adv. haer.*, IV 6, 7 in fine.—El P. ESCOULA, *Le Verbe Sauveur et illuminateur chez s. Irénée:* NouvRevTh 66 (1939) pp. 385-400 y 551-567; *S. Irénée, et la connaissance naturelle de Dieu:* RevScRel 20 (1940) pp. 252-270, ha visto muy bien que si para conocer al Demiurgo [= = Padre] se requiere el concurso del Verbo [= = Hijo], y éste como tal se ha manifestado y se manifiesta en la creación: una de dos, o no se basta la creación sola sin el Logos para conocer al verdadero Dios [contra la actual tesis católica], o S. Ireneo habla de una intervención positiva del Logos —por ende, sobrenatural— para el conocimiento del Padre prescindiendo de lo primero. Houssiau a. c. p. 344 ss., por su parte, no parece haber visto que si la revelación del Padre por el Hijo de que habla Mt 11, 27b tiene lugar por el λόγος ἔμφυτος *y sólo por el,* siendo éste un elemento natural, admitido también por los estoicos, vendríamos a conocer al Padre en cuanto tal por sola razón natural. Lo cual en S. Ireneo se hace muy difícil de admitir.

El P. ESCOULA, *Le Verbe Sauveur*..., p. 553, resbala por la deformación gnóstica de Mt 11, 27. Véase su traducción de *adv. haereses* IV 6, 1:... (versión ortodoxa) «Il leur dit donc: Personne ne connaît le Fils sinon le Père, et personne ne connaît le Père sinon le Fils, et ceux à qui le Fils veut le révélér... (versión gnóstica): Eux qui veulent être plus habiles que les Apôtres transcrivent de cette manière: Personne ne connaît le Père sinon le Fils, et le Fils sinon le Père, et ceux à qui le Fils voudra le révélér.»

Aunque dicho autor no se detenga a examinar lo que distingue ambos textos, concluímos por su versión que: *a*) no es la forma en aoristo de los gnósticos (ἔγνω) y en presente de san Ireneo (ἐπιγινώσκει). En ambos lugares traduce *connaît* en presente: *b*) sino la forma ortodoxa de *veut le révéler,* y la gnóstica, según él, de *voudra le révéler:* cf. IV 6, 7 «*revelaverit*... non solum in futurum dictum est...» No parece haber sospechado que el sentido del *revelaverit* estaba en función de la forma adoptada para el verbo principal. Los gnósticos que leían en aoristo, y entendían por *conocer* no un conocimiento oscuro o análogo, sino el conocimiento claro (= conocimiento manifiesto. Cf. *Adv. haer.* I 20, 3 in fine), eran lógicos al deducir que nadie hasta la Encarnación del Logos pudo conocer manifiestamente al Padre, al verdadero Dios. Ireneo tenía, pues, que probar contra ellos *a*) o que el texto no era *cognovit* (ἔγνω), sino cognoscit (ἐπιγινώσκει), o bien *b*) que *cognoscere* en todo caso, no significa conocimiento por visión.

[38] *In Io* VI 3 (2): GChS IV 109, 15 ss.: MG 14, 201 Ds.

[39] *Ad. haer.*, IV 6, 1.

πολλῷ σοφωτέρους τοὺς ἀποστόλους τῶν πατέρων καὶ τῶν προφητῶν λέγοντες, οἱ μὲν καὶ ἕτερον ἀναπεπλάκασιν θεὸν μείζονα, οἱ δὲ μὴ τοῦτο τολμήσαντες ὅσον ἐπὶ τῷ αὐτῶν λόγῳ διὰ τὸ ἀβασάνιστον τῶν δογμάτων χρεωκοποῦσι τὴν δεδομένην τοῖς πατράσι καὶ τοῖς προφήταις ἀπὸ θεοῦ διὰ Χριστοῦ δωρεάν [40].

In his enim manifestissime aiunt ostendisse eum, quod ante adventum eius nemo manifeste cognoverit Patrem veritatis; et aptare volunt, quod quasi fabricator et conditor semper ab omnibus cognitus sit; et haec Dominum dixisse de incognito omnibus Patre, quem ipsi annuntiant [41].

Hay aquí analogías significativas:

a) οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐξηγήσατο (Orig.); quasi *tunc* inceperit Verbum manifestare Patrem [42], quod ante adventum eius nemo manifeste cognoverit Patrem veritatis [43], quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum [44].

b) ὡς οὐδενὸς ἐπιτηδείου πρότερον γεγενημένου λαβεῖν ἃ τοις ἀποστόλοις διηγήσατο (Orig.); hunc, quem non sciebant, dicunt, Patrem annuntiabat eis; et propter hoc emisisse discipulos in duodecim tribus, annuntiantes ignotum eis Deum [45].

c) οἱ μὲν καὶ ἕτερον ἀναπεπλάκασιν θεὸν μείζονα (Orig.); et eum Deum, qui a prophetis sit annuntiatus dicunt non esse Patrem Christi [46], quod quasi fabricator et conditor semper ab omnibus cognitus sit; et haec Dominum dixisse de incognito omnibus Patre, quem ipsi annuntiant [47].

Tanto Orígenes como Ireneo recogen los puntos más característicos de la enseñanza gnóstica.

1) Hasta la venida de Cristo, que como Unigénito es el único que conoce al Padre, nadie ha sabido de él, y sobre todo nadie ha sabido como Él, por conocimiento inmediato o intuitivo [48].

2) Los apóstoles y discípulos (οἱ μαθηταί) fueron los primeros confidentes natos del Hijo. Los profetas y patriarcas eran incapaces

---

[40] *In Io* VI 5 (2): GChS IV 113, 15 ss.: MG 208 Ds.
[41] *Adv. haer.*, I 20, 3 in fine.
[42] IV 6, 7.
[43] I 20, 3.
[44] IV 6, 1.
[45] I 20, 2.
[46] IV 6, 1.
[47] I 20, 3.
[48] Nótese que para Ireneo el ἐπιγινώσκει de Mt significa conocer en sentido amplio, no el conocimiento claro o por visión. En cambio, en Io 1, 18 el ἑώρακεν supone conocimiento claro. Para los gnósticos en ambos textos se trata del conocimiento intuitivo. Cf. la nota 37.

de recibir las enseñanzas espirituales del Verbo, y sobre todo la noticia visual del Dios Ignoto.

3) La doctrina de los patriarcas y profetas nacía del conocimiento racional del Demiurgo. La de los apóstoles y discípulos de la Nueva Ley descansaba en la intuición del Theos Agnostos, comunicada por el Hijo, superior a todo discurso [49].

A tales conclusiones llegaban los valentinianos, partiendo de dos testimonios distintos: a juzgar por Orígenes, de Io 1, 18; de creer a S. Ireneo, partiendo de Mt 11, 27 [= = Lc 10, 22]. El punto de enlace entre ambos textos parece residir —siempre según los gnósticos— en la forma ἑώρακεν (Io) y ἔγνω (Mt) de los dos verbos, en *perfecto* o en aoristo. La presunción adquiere cuerpo, por comparación con un pasaje de la *Epla. ad Floram* [50], donde aludiendo a los eclesiásticos escribe Tolomeo:

> Porque ignoran al Padre del Universo (τὸν τῶν ὅλων πατέρα), a quien sólo viniendo [a este mundo] manifestó el único que le conocía (ὃν μόνος ἐλθὼν ὁ μόνος εἰδὼς ἐφανέρωσε).

Posiblemente hay aquí alusión a Mt 11, 27; Io 6, 46 y Io 1, 18. Tolomeo deja caer la misma idea, recogida arriba por Orígenes y S. Ireneo entre los valentinianos. Según él, sólo el Unigénito fué capaz —tal es el sentido— de dar a conocer al Padre, *a)* con su venida al mundo, mediante la presunta Encarnación, no antes; *b)* por ser el único que le conocía.

En resolución. Por simple analogía con los gnósticos de S. Ireneo y con Tolomeo, resulta bastante evidente la índole espiritual de la doctrina de Io 1, 18; que probablemente constituía un texto básico en la teoría valentiniana sobre el Theos Agnostos. Aislado además como estaba, o por lo menos sin partícula alguna causal que le vinculara a los versos anteriores, Io 1, 18 tenía que haber procedido del Discípulo [= = hombre pneumático] escondido en Juan, no del Bautista como tal.

* * *

---

[49] Naturalmente, los heterodoxos podían muy bien conceder que la mente humana podía *ex rebus creatis* subir al conocimiento del Creador [= = Demiurgo]. Pero negaban que el Dios así entendido fuera el Padre del Salvador, pues al conocimiento de Éste sólo podía llegarse por revelación de Cristo, y tal revelación no es natural, sino positiva. Identificar la vía *ex rebus creatis* [revelación natural] con la anunciada por Cristo en Mt 11, 27 podía ser cómodo, pero no convincente para los gnósticos. Por eso de intento dejamos abierta la cuestión sobre el valor probativo de los argumentos esgrimidos ya desde Justino.

[50] Apud S. EPIPH. *Panarion haer.*, 33, 3, 7 ed. QUISPEL p. 50. Cf. HOUSSIAU a. c. p. 350 s. n. 102.

Admitida así la índole espiritual de Io 1, 18 Heracleón hubo de probar el colorido psíquico de Io 1, 16-7 adelantándose al reparo —demasiado obvio— formulado más tarde por Orígenes, y basado en la aparente homogeneidad de los tres versos consecutivos 16-18.

Efectivamente, parece que Heracleón subrayaba para demostrar el carácter psíquico de Io 1, 16-7 la frase «quia de plenitudine eius *nos omnes* accepimus...» por la cual se asociaba Juan a los profetas. Ahora bien, los profetas del A. T. eran psíquicos, luego...

En rigor la índole de la inspiración profética no era incompatible con la revelación de la Nueva Economía, espiritual, que se había de seguir un día. Pues por confesión de los propios valentinianos [sobre todo Tolomeo], los profetas mismos de la Ley Antigua estaban sometidos a influjos varios, aun de elementos espirituales [51]; y sobre todo, porque hasta los psíquicos en la Nueva Economía son conscientes —dentro de su perfección psíquica, mediante la Pistis— de que la Gracia y la Verdad les ha venido por medio de Jesu-Cristo [52]. La *gracia* a que alude Io 1, 17 es sin duda una gracia nueva, típica de la Ley de Jesucristo; pero no precisamente la de la Gnosis; sino la única compatible con la índole profética [= = psíquica] a que se asocia Juan, es decir, la *Pistis* o Fe en la Economía del Verdadero Dios, revelado por el Hijo con Cristo. Y la *verdad* es asimismo la Verdadera Economía predicada por el Salvador, y *creída* como tal por los psíquicos.

Una Fe y una Verdad que consuman la gracia de la Ley predicada antiguamente por los profetas y antes que ellos por Moisés. Pero sin salir del orden psíquico.

* * *

Ultima pregunta. Aun suponiendo que Io 1, 16-7 puedan explicarse psíquicamente, y provengan según eso de un psíquico Iluminado por la Fe en la Nueva Economía; que Io 1, 18 proviene de una inspiración pneumática, y por ende del Discípulo, diverso del Bautista; y todo ello, dentro de la misma persona histórica de Juan, ocurre preguntar: ¿qué significa este cambio brusco de testimonios —uno psíquico, y otro pneumático— en labios de Juan, predicando a la gente? ¿No es esto jugar con el auditorio, y de una manera injustificable?

La dificultad es fuerte, para quien trate de entender la Escritura con verdadero sentido común. Pero no es nueva. Se la hacía ya en sus

---

[51] Cf. IREN., IV 34 y 35; II 19, 7; I 7, 4. Puede verse *Estudios Valentinianos*, II pp. 242 ss.

[52] Cf. el fragmento 17 de Heracleón: apud ORIGEN., *In Io* XIII 10: GChS IV 234, 7 ss.: MG 14, 413 A ss.

días S. Ireneo, quien repetidas veces se revuelve no ya contra la equívoca predicación del Bautista, sino contra la de los mismos apóstoles, y aun la del Salvador, expresamente atestiguada por sus adversarios.

> Quemadmodum dicunt hi qui sunt vanissimi sophistae, quoniam apostoli cum hypocrisi fecerunt doctrinam secundum audientium capacitatem et responsiones secundum interrogantium suspiciones, caecis caeca confabulantes secundum caecitatem ipsorum, languentibus autem secundum languorem eorum et errantibus secundum errorem ipsorum; et putantibus Demiurgum solum esse Deum, hunc adnuntiasse; his vero qui innominabilem Patrem capiunt, per parabolas et aenigmata inenarrabile [narrabile] fecisse mysterium, uti non quemadmodum habet ipsa veritas sed et in hypocrisi et quemadmodum capiebat unusquisque Dominum et apostolos edidisse magisterium [53].

No era sólo el Salvador, ni sólo los Apóstoles quienes así hablaban. También Juan el Precursor manifestaba mediante su doble elemento psíquico y pneumático dos clases de enseñanzas. El fenómeno venía provocado sin duda por la disposición de los oyentes, que recibían su manjar propio «quemadmodum capiebat unusquisque» [54]. En la mayoría de sus oyentes hubo de resbalar el testimonio de Io 1, 18; pero no faltaría quien por su índole pneumática lo recibiese y entendiese en su verdadero significado.

El evangelista Juan, no contento con trascribir en los versos 15-7 el primer testimonio de su homónimo, ha insertado en el 18 un pensamiento espiritual del pneumático que vivía en él.

Por su parte, Heracleón disimuló muy bien su mentalidad, en un comentario, demasiado sobrio para entendido en su verdadero alcance. Cualquier valentiniano le hubiera comprendido a la primera. Sin que ello signifique que en absoluto los versos Io 15-17 hayan de interpretarse gnósticamente, como de índole esencialmente psíquica [55].

---

[53] *Adv. haer.*, III, 5, 1. Cf. *Estudios Valentinianos*, II p. 62; SAGNARD, en su ed. de *Adv. haer.*, III p. 37 y p. 123, 3.

[54] Cf. *Excerpta ex Theodoto*, 7, 3. Otros paralelos —esta vez ortodoxos— de la cláusula, en «Manresa» 27 (1955) p. 100 n. 4.

[55] En el tratado II.° del cod. Bruciano (ed. BAYNES, p. 122) se cita Io 1, 16, aunque fragmentariamente, en un contexto pneumático.

PARTE SEGUNDA

El primer testimonio del Bautista en la exégesis de Orígenes

Mucho nos ha distraído el corto fragmento de Heracleón. Completemos ahora brevemente los elementos de juicio del propio Orígenes, arrancando de una página que en parte citamos ya [1].

> Pero como los generosos soldados de Cristo se han de proveer con todos los medios [para luchar] por la verdad, sin permitir de modo alguno, en lo posible, se infiltre la persuasión que viene del error, veamos también esto [que sigue]. Pues dirán quizá [algunos] que el primer testimonio de Juan sobre Cristo es: «El que viene detrás de mí, fué hecho antes de mí, porque existía primero que yo.» En cambio, lo de «porque de su Plenitud recibimos todos nosotros y una gracia por otra» y lo siguiente [dirán que] fué enunciado en persona del Discípulo. Aun así, precisa refutar la exposición por violenta y poco lógica. Resulta, en efecto, enteramente forzado pensar que de repente, fuera de sazón, se corte el raciocinio del Bautista por el del Discípulo; y cierto, a todo el que sepa entender un poco siquiera el contexto de cuanto se va [allí] diciendo, le resulta claro el nexo de la cláusula «Este era quien dijo: El que viene detrás de mí fué hecho antes que yo, porque existía primero que yo» [2].

Orígenes introduce su exposición, apelando a la lógica que prohibe cambiar de sujeto de atribución, de un versículo a otro, tan uniforme como el Io 1, 16 y el anterior. Y prosigue:

> Enseña en cambio el Bautista cómo Jesús fué hecho antes que él por ser primero que él [3] —en cuanto primogénito de toda la creación— mediante aquello [4]: «Pues de su Plenitud hemos recibido todos nosotros.» Porque por eso dice «fué hecho antes de mí»; y por eso pienso que es «Él primero que yo» y más honrado delante del Padre, pues así yo como los profetas anteriores a mí [= = todos nosotros] hemos recibido de su Plenitud la gracia más divina y superior y profética, en lugar de la gracia que de Él recibimos κατὰ

---

[1] Cf. primera parte, p. 8.
[2] ORIGEN., *In Io* VI 6 (3): GChS IV 113, 22 ss.: MG 14, 209 A s.
[3] Io 1, 15.
[4] Que sigue: Io 1, 16.

> τὴν προαίρεσιν ἡμῶν [5]. Y por eso también «fué hecho antes [de mí], por ser primero que yo», porque hemos visto con la mente (νενοήκαμεν), en virtud de lo recibido de su Plenitud, que por un lado la Ley fué dada mediante Moisés, no por Moisés (διὰ Μωσέως... οὐχ ὑπὸ Μωσέως), mientras por otro la gracia y la verdad no sólo nos fué dada mediante Jesu-Cristo, sino aun hecha: habiendo el Dios y Padre Suyo, dado la Ley por medio de Moisés, y hecho la gracia y la verdad mediante Jesu-Cristo, [gracia y verdad] que se adelanta [e interna] en los hombres [6].

Io 1, 15 y 16 se explican muy bien en labios del Bautista. Según Orígenes el v. 16 es la razón del v. anterior. Y más concreto aún: el verso «de Plenitudine eius nos omnes [= = prophetae] accepimus, et gratiam pro gratia» explica por qué «qui post me venturus est, ante me factus est: quia prior me erat». El Alejandrino da dos razones, no muy fáciles de entender a una primera lectura:

> *a*) Porque así yo como los profetas anteriores a mí hemos recibido de su Plenitud (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) la gracia más divina y superior y profética, en lugar de la que recibimos de Él (παρ' αὐτοῦ) según nuestra libre determinación.

¿Qué significan estas líneas? Orígenes contrapone evidentemente dos gracias [7], una superior a otra. La superior es la «gracia más divina y mayor y profética». La inferior es la que recibimos de Él, según nuestra libre determinación (κατὰ τὴν προαίρεσιν ἡμῶν).

La primera la hemos recibido de su Plenitud (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ), como una parte de lo que Jesu-Cristo posee plenamente. La inferior en cambio la hemos recibido de Él (παρ' αὐτοῦ), como quien recibe un regalo de manos de otro a manera de donación. Y esta donación se nos hizo, conforme a nuestra libre determinación.

Tales elementos, condensados por Orígenes en dos líneas, sólo tienen una interpretación, y es la siguiente, más tarde ratificada por la segunda razón. El Bautista —según Orígenes— enaltece aquí la superioridad de la gracia profética, participación de la Plenitud de la gracia de Cristo, a modo de efluvio suyo; por contraste con la gracia de la Ley que Cristo les había dado —a manera de donación— por medio de Moisés, aceptada conforme a la propia determinación [8].

---

[5] Según nuestra deliberación libre y voluntaria. Como si el don de la Ley estuviera proporcionado a nuestra libre elección.

[6] ORIGEN., ib. 114, 1 ss.

[7] «Et gratiam pro gratia».

[8] Las consideraciones de Orígenes, y sobre todo el contraste entre la gracia inferior y la superior, recuerdan unas líneas de S. JUSTINO [*II Apol.*, 13 in fine] donde el Santo Mártir contrapone la derivación al hombre del germen racional, que se le da connaturalmente en la medida de su capacidad

Según eso, el Bautista testimonia y prueba efectivamente cómo Cristo es primero que Él, acudiendo no a su privilegio de «primogénito de toda la creación», sino al hecho de su Divinidad. Pues «de la Plenitud de Él —de su Divinidad— hemos recibido todos los profetas —y yo con ellos— la gracia profética, divina: en lugar de la gracia externa de la Ley».

Cristo, primogénito de la creación, había dado a los hombres, mediante Moisés, la Ley. Mas no por eso demostraba su Superioridad absoluta sobre el Bautista [y sobre los Profetas]. Para Orígenes los Profetas poseían un don interno, divino, por el que se levantaban en dignidad sobre los demás hombres. Un elemento externo, como la Ley, conferido también externamente, probaría *ad summum* en quien lo confiriera, una superioridad temporal, sobre los profetas, mas no ontológica. Cristo sería, en el mejor de los casos, el primer profeta, el primogénito de los profetas, como lo era de la creación: *Primus inter pares.*

Para demostrar que era «superior a Juan» había que dar nueva razón. Y ésta fué —decisiva— la que los Escolásticos formulaban en el aforismo: «Propter quod unumquodque tale, et illud magis». Si Juan y los profetas lo son por el don profético emanado de Cristo, más es Cristo que todos ellos.

Tal era el pensamiento descubierto por el Alejandrino en la partícula causal ilativa ὅτι con que el Evangelista justificaba el verso Io 1, 15 *quia* de plenitudine eius nos omnes accepimus...

> *b*) Porque hemos visto con la mente (νενοήκαμεν), en virtud de lo recibido de su Plenitud, que por un lado la Ley fué dada mediante Moisés, no por Moisés (διὰ Μωσέως... οὐχ ὑπὸ Μωσέως), mientras por otro la gracia y la verdad no sólo nos fué dada mediante Jesu-Cristo, sino aun hecha: habiendo el Dios y Padre Suyo

---

natural; y la participación del propio Verbo, en la medida de la gracia proveniente de Él:

«Porque una cosa es la semilla e imitación de algo, otorgada según la virtud [o capacidad natural de uno] (σπέρμα... κατὰ δύναμιν δοθέν); y otra aquello mismo cuya participación e imitación tiene lugar conforme a la gracia procedente de ello (αὐτὸ οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία)».

Es significativo el parentesco entre la ideología origeniana que contrasta las dos gracias, una otorgada κατὰ τὴν προαίρεσιν ἡμῶν y otra recibida ἐκ τοῦ πληρώματος; y la de S. Justino, que contrapone la participación natural del hombre en el Logos (κατὰ δύναμιν δοθέν), y la que tiene lugar κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου.

El parecido es innegable. Y no parece tan casual. Porque en el fondo hay la misma doctrina estoica de la participación natural del Logos, como primera elemental gracia, compatible con la Economía de la Ley; y la misma teoría cristiana de la gracia sobrenatural, participación gratuita [ἐκ τοῦ πληρώματος... χάριν τὴν θειοτέραν] emanada de la Plenitud misma del Logos.—Puede verse también HOUSSIAU, a. c. p. 336 s.

> dado la Ley por medio de Moisés, y hecho la gracia y la verdad mediante Jesu-Cristo, [gracia y verdad] que se adentra en los hombres [9].

Si la razón anterior *a)* tenía en cuenta el motivo último objetivo de la superioridad de Cristo sobre los profetas; esta segunda subraya la diferencia experimentada por ellos, entre la gracia externa de la Ley que vino como por dádiva, mediante Moisés, y la gracia interna [= = la gracia y la verdad] que fué hecha [por el Padre] mediante Jesu-Cristo en el interior de los hombres.

La gracia de la profecía ilumina al Bautista, para hacerle entender su dignidad, origen e interioridad; por oposición a la gracia del Decálogo. Este nos viene simplemente *dado mediante Moisés*. La profecía o gracia interna [10] no sólo nos *la da Jesu-Cristo,* sino que Él mismo contribuye a ella, *haciéndola.* El Alejandrino no determina más. A juzgar por el tecnicismo de las partículas, al que siempre suele atenerse [11], la Gracia profética, como simple gracia divina, fué hecha por el Padre, mediante Jesu-Cristo. Quizá al ser hecho el Espíritu Santo [12] de la substancia misma del Padre por medio del Hijo. Jesu-Cristo fué por tanto instrumento de la producción de la gracia profética, y no simplemente —como Moisés para la Ley— instrumento de su donación.

Contraponiendo así las dos economías de la Ley y de la Gracia, en función de la causalidad peculiar a Moisés y a Jesu-Cristo, Orígenes ha puesto a contribución el verso 17, como una nueva razón, paralela a la primera [del verso 16], para probar la superioridad del Salvador sobre los Profetas, y entre ellos sobre Juan.

En conclusión: el primer testimonio del Bautista lo explica Orígenes, viendo en los versos 16 y 17 otras tantas razones para demostrar la superioridad del Salvador, atestiguada por Juan en el v. 15. Ambas razones son paralelas, aunque tengan puntos de contacto. La primera [v. 16] se reduce a esto: El Salvador es superior a mí y a todos los Profetas, por ser el principio de donde recibimos la gracia de la profecía. La segunda [v. 17]: Es superior a nosotros, porque Él mismo contribuyó a *hacer* la gracia de la profecía, y no simplemente a darla.

A renglón seguido, previene Orígenes una dificultad. Si en efecto, la gracia y la verdad han sido hechas mediante Jesu-Cristo, ¿cómo

---

[9] ORIGN., *In Io* VI 6 (3): GChS IV 114, 10 ss.: MG 14, 209 C.—Cf. omnino CLEM. AL., *Paed.* I 60, 1-2 (I 125, 17ss.), con el aparato de Stählin.

[10] La gracia profética se confunde aquí, como en otras páginas origenianas, con la gracia santificante. Cf. *In Io* XIX 6 (1): GChS IV 304, 1 ss.: MG 14, 533 B ss.

[11] Cf. nuestros *Estudios Valentinianos,* II pp. 119 ss.

[12] Cf. ibid. p. 17.

dice más tarde el Señor [13] «Yo soy el camino y la verdad y la vida»? Responde el Alejandrino, apelando a la benigna interpretación —no demasiado literal— de sus lectores:

> Porque si entendemos con benignidad (εὐγνωμονέστερον) la expresión que dice: «La gracia y la verdad fué hecha mediante Jesu-Cristo», no nos turbaremos, como si estuviera en pugna con aquello otro: «Yo soy el camino y la verdad y la vida.» Si es, en efecto, Jesús quien dijo: «Yo soy la Verdad», ¿cómo es que la verdad nace por medio de Jesu-Cristo? Uno mismo —es claro— no puede ser hecho por medio de sí propio. Pero bien está consideremos la Verdad Primera [αὐτοαλήθεια = = Autoverdad] substancial y por así decirlo Prototipo de la verdad inherente a las almas racionales, de la cual Verdad han venido a imprimirse unas como imágenes suyas en cuantos piensan en la verdad. [Pues bien, esa Verdad Primera] no fué hecha mediante Jesu-Cristo, ni por medio de otro alguno, sino que fué hecha por Dios [Padre] (ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ ἐγένετο). Así como no [fué hecho] por medio de ningún otro el Verbo que estaba en el Principio delante de Dios, ni la Sabiduría que «Dios creó [cual] Principio de sus caminos» [14]; así tampoco la Verdad [fué hecha] por medio de ninguno. En cambio la verdad que hay entre hombres, fué hecha mediante Jesu-Cristo. Tal v. gr. la verdad de Pablo y la de los apóstoles, fué hecha por medio de Jesu-Cristo. Nadie extrañe què siendo la Verdad una hablemos como si de ella hubieran manado muchas. El profeta David conoce por cierto muchas verdades cuando dice: «El Señor anda a buscar verdades» [15]. Porque no busca la Verdad única el Padre de Ella, sino las múltiples, [como que] por causa de ellas se salvan los que las tienen. Parecido a lo que decimos de la Verdad y de las verdades, hallamos dicho [en la Escritura] sobre la Justicia y las justicias. Pues Cristo es la Justicia Primera [αὐτοδικαιοσύνη = = Autojusticia] substancial: «el cual fué hecho para nosotros por parte de Dios [16] Sabiduría y Justicia y Santificación y Redención» [17]. Y de aquella [Primera] Justicia proviene la justicia impresa en cada uno, hasta convertirse en muchas justicias [18] entre los que se salvan. Por eso también está escrito: «Pues justo [es el] Señor, y amó justicias» [19]. Así lo hallamos en los ejemplares y en las distintas ediciones de los LXX y en el Hebreo. Y considera si por vía análoga también las demás cosas [= perfecciones] que se predican en singular de Cristo, multiplicadas parecidamente, pueden ser predicadas en plural. Así v. gr. «Cristo es nuestra Vida», como lo dice el

---

[13] Io 16, 4.
[14] Prov 8, 22.
[15] Ps 30, 24.
[16] Emanando de Dios Padre.
[17] 1 Cor 1, 30.
[18] Esto es, hasta multiplicarse.
[19] Ps 10, 7.

> propio Salvador: «Yo soy el camino y la verdad y la vida.» Y el Apóstol [20]: «Cuando Cristo, vuestra vida, sea manifestado, entonces apareceréis también vosotros en gloria junto con Él.» Y en los Salmos [21] está escrito: «Tu misericordia [es] superior a las vidas.» Porque por razón del Cristo que es vida en cada uno [de los fieles], se multiplican las vidas. Quizá así haya que investigar también aquello: «Si buscáis experimento [examen] del Cristo que en mí habla» [22]. Pues en cada santo viene a hallarse Cristo, y a causa de un solo Cristo se hacen muchos Cristos sus imitadores [23], y los que se han conformado según Él, imagen como es de Dios. Por donde dice Dios mediante el profeta: «No toquéis a mis Cristos» [24]. Aquello de «la gracia y la verdad fué hecha por medio de Jesu-Cristo», que parecía habíamos pasado de largo en nuestra exégesis, ahora incidentalmente lo hemos venido a explicar. Hemos expuesto además cómo se trata de la voz de Juan el Bautista [no del Evangelista], que por estas mismas [palabras] da testimonio juntamente al Hijo de Dios [25].

La contradicción parecía obvia. En Io 16, 4 dice el Salvador «Yo soy la Verdad». Aquí, en Io 1, 17 b enseña el Bautista que la Verdad ha sido hecha por medio de Jesu-Cristo. ¿Cómo puede la verdad ser hecha mediante sí misma? O si se quiere, ¿cómo puede ser Jesu-Cristo instrumento de su propia creación?

Orígenes resuelve la dificultad, distinguiendo entre la Verdad Primera, y las verdades que se multiplican en los cristianos mediante la participación en la Verdad Primera, que es Cristo.

Io 16, 4 se refiere a la Primera Verdad, cuando pone en labios de Cristo aquellas palabras: «Yo soy el camino y la Verdad y la Vida». En cambio Io 1, 17 b se refiere a las verdades multiplicadas en los cristianos, por participación en Cristo. El Bautista da pues testimonio de que «la verdad inherente a los fieles ha sido hecha por medio de Jesu-Cristo», que es la Verdad fontal.

A mayor abundamiento, distingue la verdad de Pablo y de los Apóstoles —multiplicada, según el número de los individuos— de la Verdad manantial, única que no fué hecha sino por Dios (ἀλλ' ὑπό θεοῦ ἐγένετο). Las verdades de Pablo y demás apóstoles fueron hechas por medio de Jesucristo. La Verdad de Cristo no fué hecha por medio del mismo Cristo —pues nadie es instrumento de su propia creación—, sino por el Padre, agente principal y único de la Verdad, Justicia, Santificación y Redención encerradas en Cristo.

---

[20] Col 3, 4.
[21] Ps 62, 4.
[22] 2 Cor 13, 3.
[23] Esto es: se multiplica Cristo según el número de sus imitadores.
[24] Ps 104, 15.
[25] ORIGEN., *In Io* VI 6 (3): GChS IV 114, 21 ss.: MG 14, 209 D ss.

La solución de Orígenes se inspira en dos elementos: uno platónico, y es la respuesta filosófica al problema de la participación; y otro escriturario.

El elemento platónico se echa de ver hasta en los términos adoptados por el Alejandrino [26]. Era la solución que daban los neoaristotélicos, al distinguir entre la substancia anterior, inherente y posterior a las substancias particulares. Uno de sus mejores exponentes es sin duda Amonio de Hermías. Aunque bastante posterior en el tiempo a Orígenes [27] su doctrina venía heredándose de padres a hijos en la Escuela filosófica Alejandrina.

Los géneros y especies, según Amonio [28], preexisten en la mente de Dios a la fabricación de las cosas [particulares], como preexiste el sello a las imágenes impresas en la cera. El Ejemplar v. gr. la especie humana, está en Dios anteriormente a los particulares. A no ser así, obraría Dios irracionalmente sin tener el tipo según el cual habían de conformarse los individuos. Las especies existen por sí antes que en los particulares, y por lo mismo son separables de la materia. Tales especies pasan luego a dar forma a los individuos. La forma v. gr. del hombre no está sólo en estado de separación, sino que, como la del sello, se halla en cada uno de los hombres:

> Supóngase un anillo con un grabado —que represente por ej. a Aquiles— y al lado muchas ceras selladas todas con el anillo. Viene luego uno, y viendo las ceras, echando de ver que todas han sido selladas con el mismo grabado, retiene en sí, en su mente, la figura. El sello del grabado dícese *anterior a la multitud* (πρὸ τῶν πολλῶν). El de las ceras, *inherente a la multitud* (ἐν τοῖς πολλοῖς). El del pensamiento, *superior a la multitud y posterior en género* (ἐπὶ τῶν πολλῶν καὶ ὑστερογενής). Aplícase lo dicho a los géneros y especies. El demiurgo tiene en sí propio los paradigmas de todo. Así v. gr. al hacer al hombre, el de la especie humana, a la cual mira cuando los hace a todos... Si el demiurgo es consciente de su acción, ha de poseer en sí las especies. La especie está en el demiurgo, como el grabado o tipo en el anillo; [y] es la que llaman *anterior a la multitud* y separada de la materia. Se halla asimismo la especie del hombre en los hombres particulares, como los sellos en las ceras; y entonces se dice *inherente a la multitud* e inseparable de la materia. Viendo, pues, a los hombres particulares, y que todos tienen

---

[26] V. gr. πρωτότυπος τῆς ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς ἀληθείας, ἀφ' ἧς ἀληθείας οἱονεὶ εἰκόνες ἐντετυπῶνται τοῖς φρονοῦσιν τὴν ἀλήθειαν.

[27] Fué discípulo de Proclo en Atenas y a su muerte se trasladó a Alejandría, donde floreció a fines del siglo V y comienzo del VI.—Cf. FREUDENTHAL, en *Ammonios* 15; PAULY-WISS., I col. 1863, 65-1865, 22.

[28] En este punto Amonio no es innovador, y sigue a sus maestros. Puede verse con fruto P. COURCELLE, *Les Lettres Grecques en Occident*, París 1948, pp. 268 ss.

> la misma especie o forma del hombre, como quien viene después [de modeladas] y ve las ceras, la modelamos en nuestro pensamiento. La especie así formada es la que denominamos *posterior* y superior *a la multitud*, y de género posterior. Estas últimas especies se hallan libres de todo cuerpo —porque no subsisten en cuerpo alguno, sino en el alma—, pero no simplemente separadas. Pues ni pueden separarse y conocerse subsistiendo por sí mismas, cuales supone Platón que son las anteriores a la multitud. Porque éstas no quiere Platón sean simples nociones del demiurgo, sino substancias inteligibles en sentido cabal, a las cuales mira el demiurgo como a imágenes arquetipos para hacer las cosas de acá [29].

Fácil es aplicar estas nociones al caso origeniano. Fundamentalmente no hay otra filosofía [30]. La Verdad Primera es lo que la Especie Ejemplar o el Sello [Tipo] anterior a la multitud. Las verdades concretas corresponden a las especies múltiples inherentes a la multitud, y multiplicadas en ella. Cristo es la Verdad Tipo, como es también la Justicia (αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαγιασμός), a la cual mira —según Orígenes— el Demiurgo [el Padre] para hacer por su medio la verdad múltiple de que habla el Salmista, al decir que «el Señor anda a buscar verdades» [en plural]. Y es también el instrumento por cuyo medio fué hecha la gracia y la verdad inherente a los hombres (τὴν ἐν τοῖς πολλοῖς). Y ello no obstante, pudo muy bien decir «Yo soy la Verdad» aludiendo a la Verdad Arquetipo.

Orígenes combina por esta vía el elemento platónico y el escriturario. Con la Escritura trata de justificar la pluralidad de verdades, justicias, etc., entendiendo por verdades y justicias, no especies diversas de verdad y justicia, sino la misma Verdad y Justicia Primeras, reflejadas en el mundo sensible, humano; al modo como la Especie Humana se refleja y multiplica entre los hombres.

Según eso, la verdad inherente a la multitud —las verdades en plural— fué ciertamente hecha por Dios [el Demiurgo] mediante Jesu-Cristo, como la especie humana inherente a la multitud —los hombres en plural— fué hecha por el Demiurgo por medio de la Especie Humana Ejemplar, que es su paradigma. Así v. gr. la verdad de Pablo y la de Juan y la de los apóstoles, como en general las verdades humanas, fué hecha conforme a la Verdad Ejemplar, que

---

[29] AMMON., *In Porph. Isagog.*, p. 1, 10: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, pars III, ed. A. BUSSE, Berolini 1891, p. 41, 13 ss.

[30] Bien entendido que los Paradigmas de las Virtudes no tienen existencia independiente, según él, en el Kosmos inteligible, sino en Cristo, como en el τόπος o Mente divina, donde tienen subsistencia. Cf. ORIGEN., *In Io* I 34 (39): GChS IV 43, 16 ss.: MG 14, 89 BC. Véase para una primera iniciación J. DENIS, *de la Philosophie d'Origène*, París 1884, p. 94 s. Para la filosofía contemporánea de Orígenes, R. E. WITT, *Albinos and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, pp. 68-77.

es Cristo —por medio de Cristo—: bien entendido, por el Padre (ὑπὸ τοῦ Πατρός). Así como la Verdad Ejemplar no fué hecha conforme a otro Ejemplar, sino directa e inmediatamente por el Padre. Y fué hecha así para nosotros, los cristianos.

El Alejandrino, apoyado en 1 Cor 1, 30, imagina que en Cristo ha hecho el Padre, la Verdad y Justicia y Sabiduría y Santificación y Redención Ejemplares y substanciales, como quien hace el Sello o Tipo Ejemplar de la santidad humana, en orden a multiplicarla luego entre los cristianos, imprimiendo en nosotros la Forma por El creada en su Hijo.

De esta manera, la constitución de Cristo en cuanto Verdad, Justicia, etc... no es independiente de la futura creación humana, sino que se halla en función de ella, y orientada hacia ella.

Inútil desarrollar los otros ejemplos indicados por el Alejandrino, cuando contrasta v. gr. a Cristo Vida, con las vidas en plural, o cuando opone la persona de Cristo al Cristo inherente en los fieles, Cristos en plural.

* * *

Orígenes agrega unas palabras de conclusión. Por ellas venimos a saber que anteriormente no había hecho ninguna exégesis detenida a la cláusula Io 1, 17 b «la gracia y la verdad fué hecha por medio de Jesu-Cristo».

Y subraya nuevamente —contra los heterodoxos apuntados en último lugar—[31] cómo el que dice tales palabras en testimonio del Hijo de Dios es el Bautista, no el Evangelista ni el Discípulo.

CONCLUSION

Terminemos ya. Orígenes ha recogido en sus páginas *in Iohannem* la primera exégesis histórica al IV Evangelio, y más en concreto a Io 1, 15-18: la exégesis del valentiniano Heracleón. Aunque sus elementos no llenen siquiera una línea, son bastantes, por contraste con la exégesis del propio Orígenes, para reconstruir fundamentalmente el pensamiento que gobernaba a los valentinianos en la interpretación del primer testimonio del Bautista sobre el Salvador.

---

[31] *In Io* VI 6 (3): GChS IV 113, 25 ss.: MG 14, 212 CD.

Heracleón considera al Precursor, dentro de la antropología gnóstica, como una persona dotada, sobre el común de los mortales, de dos elementos privilegiados: el Profeta y el Discípulo. Como Profeta, poseía una naturaleza psíquica dotada de los dones proféticos del A. T. Como Discípulo, tenía la misma índole espiritual de los Discípulos y Apóstoles de Jesu-Cristo, y podía predicar las enseñanzas espirituales, típicas de la Economía Nueva.

Heracleón adelanta así, heterodoxamente, una doctrina que había de ser traducida por S. Ireneo y Orígenes, mediante la concepción ortodoxa del Bautista, *Profeta y Apóstol.*

Yendo a interpretar Io 1, 15-18 distribuye el testimonio del Precursor en dos partes: una [Io 1, 15-17] que refiere a Juan en su calidad de Profeta; y otra [Io 1, 18] al propio Juan, en cuanto Discípulo.

Orígenes no ha percibido el significado inherente al término μαθητής; cree que Heracleón atribuye simplemente Io 1, 15-17 al Bautista, y Io 1, 18 al Evangelista. Y le combate desde este punto de vista.

En el fondo, la exégesis del valentiniano se basa en la atribución de Io 1, 15-18 al Precursor. Y en este sentido coincide con Orígenes, bastante más que piensa el Alejandrino.

Pero en virtud del contenido específico de Io 1, 18, máximo exponente de la doctrina gnóstica, Heracleón se veía precisado a atribuir su testimonio al elemento pneumático que vivía en Juan, no al psíquico que le asociaba a los Profetas.

Bien entendido que aun al testimoniar como psíquico [Io 1, 15-7] Juan tiene conciencia de ser, además de Profeta, Discípulo y por ende pneumático. Por eso al decir «Qui post me venturus est, ante me factus est: quia prior me erat. *Quia* de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Quia lex per Moysen data est, gratia, et veritas per Iesum Christum facta est» conocía muy bien por experiencia pneumática la diversidad entre la gracia del A. T. y la del N. T.

Por el contrario, en Io 1, 18 el Precursor atestigua como pneumático, rompiendo la línea del testimonio anterior, y dirigiéndose esta vez a los espirituales, a quienes anuncia la quintaesencia del mensaje de Cristo: «Deum nemo vidit umquam: unigenitus *deus*, qui est in sinu patris, ipse enarravit.»

En contraste con semejante exégesis, la de Orígenes resulta muy simple: todos los versículos Io 1, 15-18 pertenecen al Bautista, sin más. No es lícito quebrar injustificadamente la armonía doctrinal que hay entre ellos.

Juan el Precursor se asocia a los profetas del A. T. testimoniando la superioridad [= divinidad] de Cristo y probándola por dos razones: porque de su plenitud recibieron todos ellos el don profético y *divino*, y porque tal gracia, en oposición a la externa de la Ley, *dada* por medio de Moisés, es una gracia interna *hecha* en sus almas por Dios mediante Jesu-Cristo.

Ahora bien, discurre Orígenes, al testimoniar el Bautista tan sublime testimonio, demuestra tener penetración suficiente para atestiguar también el contenido de Io 1, 18.

La diversa exégesis de Heracleón y de Orígenes es un caso particular de la antítesis entre gnósticos y eclesiásticos. Aquellos, obstinados en abrir un abismo entre la Antigua Ley [del Demiurgo psíquico], economía psíquica y deficiente; y la Nueva Economía [del Dios verdadero], espiritual y perfecta. Estos, empeñados en diluir cualquier diferencia fundamental entre ambos testamentos. Para Heracleón, el Profeta que vive en Juan difiere esencialmente del Discípulo con quien le toca vivir en este mundo. Para Orígenes, tan grande es Juan por Profeta del A. T. como por Apóstol del N. T., y no hay entre el Profeta y el Apóstol distinción alguna real.

A. Orbe, S. I.

Pont. Univ. Gregoriana.

"Alabar", no "Confesar"

Un acierto en la nueva versión de los Salmos

Primer decenio.—Acaban de cumplirse diez años desde que el Sumo Pontífice Pío XII, en virtud del *motu proprio* «In cotidianis precibus», publicado el 24 de marzo de 1945, permitía a los sacerdotes y a cuantos están obligados al rezo de las Horas canónicas, el uso de una nueva versión del Salterio [1].

La nueva traducción fué preparada, según expresa voluntad del Santo Padre, por una comisión de profesores del Instituto Bíblico Pontificio de Roma [2]. La nueva traducción había sido el resultado de una cuidadosa y paciente elaboración, y refleja mejor el texto original en una latinidad más pura y clara que el Salterio Galicano, retocado por san Jerónimo, que venía usándose de modo exclusivo hasta entonces.

Este aniversario invitaba naturalmente a echar una mirada retrospectiva al tiempo transcurrido y a sacar recuento de la repercusión que pudiera haber tenido la innovación, tanto en el mundo científico y de la investigación como en el uso cotidiano, donde su empleo se ha ido haciendo cada día más amplio. Así lo ha hecho el padre Agustín Bea. Primero en una conferencia, tenida el 30 de enero de 1955 en la sede del Instituto Bíblico de Roma, y después en dos densos artículos, aparecidos poco ha, uno en la revista italiana de alta cultura «La Civiltà Cattolica», y el otro en «Biblica», órgano de dicho Instituto Pontificio, dedicado a la investigación e información de las ciencias bíblicas [3].

---

[1] *Acta Apostolicae Sedis* 37 (1945) 65-67.

[2] Esta comisión estaba integrada por los Padres A. Bea, R. Köbert, A. Merk, L. Semkowski, A. Vaccari y F. Zorell.

[3] Agustín Bea, «Dieci anni del nuovo Salterio latino. Esperienze e giudizi»: La Civiltà Cattolica, 5 marzo (I-1955) 508-514; 19 marzo (I-1955) 604-615.

Agustín Bea, «I primi dieci anni del nuovo Salterio latino»: Biblica 36 (1955) 161-181.

Como contribución a esta recurrencia aniversaria, parece oportuno dedicar la atención a un punto concreto y reducido, pero discutido y trascendente, del nuevo Salterio, cuya aparición tan extensa influencia va teniendo y tan notable impulso está dando a varios aspectos de la investigación científica.

La cuestión. Un comentario filológico

A raíz de la publicación del nuevo Salterio romano, la revista «La Maison-Dieu» publicó un extenso estudio, en el que se examina atentamente la nueva obra bajo múltiples aspectos, y cada uno de sus ocho apartados es debido al cuidado de un especialista competente [4]. Trata de la nueva versión bajo el punto de vista filológico y lingüístico P.-TH. CAMELOT, como explícitamente declara al comienzo, diciendo que quiere examinar «la latinidad del nuevo texto que se nos ha propuesto» [5]. En el decurso de sus consideraciones, que dice ser como improvisadas, propugna que para la lengua del nuevo Salterio tenía que acudirse al latín eclesiástico de los siglos IV y V, al latín de los Santos Padres, al latín de la Vulgata, advirtiendo con todo que será lícito a cada uno proceder a verificaciones y a búsquedas suplementarias, en el aspecto por él tratado [6].

Pasando revista al vocabulario de la nueva versión, dice: «San AGUSTÍN escribe *confitendo*. Sin embargo, *confiteor* [en la nueva versión de los Salmos] se ha abandonado habitualmente en todas partes por *celebrare, gratias agere, collaudare*... Pero *confiteor* ha sido «escogido por la lengua de la Iglesia» (E[RNOUT]-M[EILLET]). ¿Se han olvidado las *Confesiones* de San AGUSTÍN? 'Porque confesión no se dice solamente de pecados, sino también de alabanza... Hay también una confesión de alabanza' (S. AGUSTÍN, *Enarratio in psalmum CXLIV*)» [7].

---

[4] «Le nouveau Psautier», *La Maison-Dieu:* Cahier 5 (1946) 60-106.

[5] P.-TH. CAMELOT. «Le nouveau Psautier. Le point de vue philologique et linguistique», *La Maison-Dieu:* Cahier 5 (1946) 69-76.

[6] P.-TH. CAMELOT, «Le nouveau Psautier» *La Maison-Dieu:* Cahier 5 (1946) 70.

[7] P.-TH. CAMELOT, «Le nouveau Psautier. Le point de vue philologique et linguistique», *La Maison-Dieu:* Cahier 5 (1946) 71.

«Saint Augustin écrit *confitendo*. Pourtant *confiteor* a été un peu partout abandoné pour *celebrare, gratias agere, collaudare* (les traducteurs semblent affectionner ces verbes à préfixe: *'Quis commorabitur in tabernaculo tuo?'* (XIV, I). Mais *confiteor* a été 'choisi par la langue de l'Église' (E´RNOUT A].— M[EILLET A]. [Dictionaire Étymologique de la Langue Latine]). A-t-on oublié les *Confessions* de saint Augustin? 'Confessio enim non peccatorum tantum dicitur, sed et laudis... Est et laudis confessio' (*Enarr. in Psalm.* CXLIV, 13: ML 37, 1878).»

En estas palabras el problema está claramente formulado y bien insinuadas las razones principales que parecen apoyarlo.

Siguiendo, pues, esta pauta consideraremos detenidamente la cuestión, examinando primero las normas objetivas que regulan toda traducción, luego el sentido exacto en la lengua original de la palabra *hôdâh,* que se intenta traducir, y finalmente la acertada elección o exclusión del verbo latino *confiteri,* conforme a los datos que ofrezcan el latín antiguo de la edad clásica, los Santos Padres, la latinidad ínfima y las lenguas romances [8].

Impostación preliminar de la cuestión

Un problema lingüístico y sus derivados. Planteamiento y soluciones.

1.—En toda lengua hay voces plurivalentes, las cuales con su único elemento material o exterior designan dos o más cosas entre sí irreductibles o simplemente distintas. No interesa averiguar ulteriormente si esta pluralidad de significados entroncan en último término en un sentido único del radical primitivo que se ha ido diferenciando, o le vienen a la palabra por caminos diversos. Es un hecho que una misma voz tiene un primer sentido, que puede llamarse por ejemplo *alfa,* con su cortejo de flexiones, derivados y afines, y a la vez un segundo sentido, *beta,* diferente, con su séquito de formas lingüísticas que entran de lleno dentro de su área de designación.

---

[8] *Bibliografía.*—Es muy poco lo que hasta el presente se ha escrito sobre este punto. Encuentro los trabajos siguientes:

Professores Pontificii Instituti Biblici, *Liber Psalmorum cum canticis Breviarii romani*[2]. (Romae 1945), *Scripta Pontificii Instituti Biblici* 93. *De novae interpretationis lingua et dictione,* Prolegomena XX-XXII.

P.-Th. Camelot, «Le nouveau Psautier. Le point de vue philologique et linguistique», *La Maison-Dieu:* Cahier 5 (1946) 69-76.

Agustín Bea, *Il nuovo Salterio latino*[2]. (Roma 1946), Pontificio Instituto Bíblico. La palabra *confiteri* en las pp. 127-128. Existe una traducción española de este libro: *El nuevo Salterio latino,* publicada por Pablo Termes Ros (Barcelona, 1947),Herder; y la alemana: *Die neue lateinische Psalmenübersetzung* (Freiburg, 1949), Herder. Es esta última más perfecta que las anteriores por algunas añadiduras accidentales y la bibliografía general, mucho más amplia y completa, que abarca de la página 161 a la 167.

Christine Mohrmann, «Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du Psautier»: Vigiliae Christianae 1 (1947) 114-128, 168-182. *Confiteri* pp. 125-126.

Christine Mohrmann, «Les elements vulgaires du latin des chrétiens»: Vigiliae Christianae 2 (1948) 89-101, 163-184. *Confiteor* p. 172.

H. A. Rheinfelder, «*Confiteri, confessio, confessor* im Kirchenlatein und den romanischen Sprachen»: Die Sprache 1 (1949) 56-67.

Véase además la escasa bibliografía que citan estos dos últimos autores.

Surge automáticamente el problema, cuando se ha de traducir la palabra bivalente a otra lengua, en múltiples contextos donde aparece indistintamente en todos sus significados. Porque es fácil entonces que no se encuentre en el nuevo idioma una voz equivalente que tenga también los dos sentidos y pueda usarse indiferentemente en todos los pasajes, conforme esté en el original.

El caso es vulgar y frecuentísimo, y la solución sencilla y obvia. Al traducir se guarda siempre perfecta equivalencia de palabras en el primer sentido *alfa,* y para el círculo de significación *beta* se usa otra familia conveniente que dé el sentido formal del texto. Porque se traducen ideas, no sonidos de palabras. El proceder contrario sería un puro servilismo, y el resultado de la versión tan material y craso, que además de inexacto convertiría el texto en un perpetuo enigma.

2.—Con todo, por circunstancias extraordinarias puede suceder que una palabra extraña a la lengua aporte tal contenido ideológico o sentimental, que pueda y deba pasar al nuevo idioma, sin modificaciones substanciales. Es el caso concreto de asimilación de palabras nuevas, que queda justificado por la misma naturaleza del lenguaje. Este es un reflejo fiel del pensamiento humano, que avanza y se perfecciona siempre. El lenguaje tiene vida y evolución propia y necesariamente ha de cambiar con el correr del tiempo, pues como manifestación del pensamiento, necesariamente por su misma esencia corre a la par que él.

Según esta ley, es natural en lingüística la asimilación que hizo el latín hablado de palabras provenientes del hebreo o del griego, que llevaban contenidos específicos de la verdadera Religión revelada, como es legítimo y natural, en el mismo campo lingüístico, la absorción en las lenguas modernas de voces y modismos extranjeros que expresan felizmente un matiz profundo de la vida humana.

3.—De modo parecido, sucede con frecuencia que una palabra, por influjo extraño, adquiere un nuevo sentido, conservando o no su anterior significación. Esto no es más que un caso concreto del fenómeno semasiológico, que estudia la semántica, ciencia aplicada a precisar los cambios progresivos de significación en las palabras y sus causas, y que en último término se funda en un hecho necesario y universal en lingüística, pues el mismo progresar del pensamiento humano acomoda constantemente y varía los recipientes de su expresión.

A veces, con todo, sucede lo contrario. Un sentido determinado y concreto que viene del exterior no llega nunca a encarnarse en una palabra determinada. Se le rechaza de la lengua y se le niega

carta de ciudadanía. La única razón suficiente de este hecho desconcertante es el mismo genio de la lengua, esa actitud o tendencia vital del pueblo o comunidad lingüística, como tal, manifestado por «el uso —en cuya potestad está la determinación, el derecho y la norma del bien decir» [9].

En tales circunstancias, empeñarse en dar vida a un sentido que rechaza el genio popular es ir contra la misma lengua.

4.—Sucede ulteriormente que palabras o sentidos de importación vivan raquíticamente entre un grupo de selectos o iniciados y no prosperen en la lengua viva. Entonces, más que verdaderos manifestativos de la lengua son productos de excepción, a través de los cuales se transparenta el genio de una lengua extraña. Tales palabras o sentidos pueden sufrirse, sin duda, como recta expresión del pensamiento, pero difícilmente llegarán a ser norma correcta de lenguaje.

La aplicación de estas normas generales tendrá lugar en el caso concreto que vamos a examinar.

El texto original y dos traducciones

El original hebreo.—El sentido del verbo hebreo *hwdh,* forma hiphil del hipotético *ydh,* es doble. Puede significar (α) *confesar los pecados cometidos,* o bien (β) *reconocer abiertamente a uno digno de alabanza; alabar, celebrar* [10]. No interesa para el caso presente ver si ambos significados se encuentran remotamente en un punto común, que según el genio semita, propenso a la interferencia de sentidos en sus formas de expresión simples, podría ser «exteriorizar los pensamientos o sentimientos ocultos» [11].

Basten pocos ejemplos para percatarse del doble sentido de *hôdâh.*

α) El primer sentido de *confesar los pecados* es frecuente.

En los Proverbios se dice, con manifiesto paralelismo antitético, que aclara recíprocamente el sentido de los dos miembros.

«Quien *encubre* sus pecados no prospera,
mas quien los *reconoce* (= *confiesa abiertamente: mwdh*)
y los abandona, alcanza misericordia» [12].

---

[9] «... si volet usus
quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi».
Q. HORATIUS F., *De arte poëtica,* Teubner, editio minor (Lipsiae 1908) 228, versos 71-72.

[10] F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Romae 1941) PIB vox *ydh,* p. 294.

[11] HANS RHEINFELDER plantea bien, aunque brevemente, el problema sobre el origen de *hôdâh* y excluye la hipotética relación con la forma qal *ydh,* de Ier 50,14: Die Sprache 1 (1949) 57.

[12] Prov 28,13.

Las palabras del salmo 32 son explícitas. En un contexto inconfundible se dice:

«Te manifesté mi pecado, y no oculté mi falta.
Dije: *'Confesaré ('wdh)* contra mí a YHWh mi iniquidad',
y Tú perdonaste la culpa de mi pecado» [13].

La Vulgata traduce:

«Dilictum meum cognitum tibi feci
et iniustitiam meam non abscondi.
Dixi: *'Confitebor* adversum me iniustitiam meam Domino'» [14].

Y la nueva versión de los Salmos, a su vez:

«Peccatum meum confessus sum (= manifestavi) tibi,
et culpam meam non abscondi;
Dixi: *'Confiteor* iniquitatem meam Dimino'» [15].

β) En el sentido de *alabar, celebrar* es muy frecuente el verbo ***hôdâh*** en la Escritura.

En el libro del Génesis se narra: «Lía concibió todavía y dio a luz un hijo, y exclamó: 'Esta vez *alabaré a YHWh ('wdh['t-] yhwh)*, por eso lo llamó *Judá (yhwdh)*» [16].

En la imposición de nombre hecha por Lía, siguiendo el estilo de esos tiempos, en que una frase de circunstancias, como cogida al vuelo, servía para designar al recién nacido, hay un juego de palabras. En la explicación que sigue del nombre propio, de valor por lo menos mnemotécnico, aparece manifiesto un cruce o inversión de radicales. El elemento posterior de la exclamación de Lía (YHWh = *yhwh*) pasa en el nombre a primer lugar (*yhw -['wdh*), como si *Judá* significase «YHWh-loado», pero siempre queda el elemento especificativo del conjunto, que es el verbo *alabar*.

Y más tarde, cuando en el mismo libro del Génesis se nos narran las sublimes bendiciones de Jacob a sus hijos, cabezas de las doce tribus, al llegar a Judá, el elegido, exclama el anciano patriarca, como inspirado por el mismo nombre:

---

[13] Ps 32h,5.
[14] Ps 31Vg,5.
[15] *Liber Psalmorum cum canticis Breviarii romani*[2] (Romae 1945) 54.
[16] Gen 29,35.

«*¡Judá!* ¡Tú...! A ti te *alabarán* (*ywdwk*) tus hermanos.
Pondrás tu mano sobre la cerviz de tus enemigos,
se inclinarán ante ti los hijos de tu padre» [17].

Jeremías, hablando en espíritu profético, confirma las promesas de salvación futura, y anuncia la reconstrucción de Judá y de Jerusalén, y donde ahora no hay sino desolación «...todavía se oirán... voces de alborozo y alegría, los cantos de la esposa y del esposo, la voz de quienes exclaman: '*¡Load* (*hwdw*) a YHMh de los ejércitos, porque bueno es YHWh, porque su misericordia es eterna!'» [18].

Ahora bien, el verbo *hôdâh* en este último sentido de *alabar* se encuentra con frecuencia en los salmos, donde su significado queda exigido de modo evidente o por el sentido mismo del texto, o bien por el contexto, que es de alabanza (piénsese en los salmos aleluyales), o bien por el paralelismo sinónimo [19].

En estos últimos casos, ¿cómo pasó a las versiones?

Una traducción griega.—La versión griega de los Setenta tradujo de modo poco feliz el verbo hebreo *hôdâh* por ἐξομολογεῖσθαι en sus distintas formas de personas, modos y tiempos [20].

La Vulgata, traducción de una traducción.—El Salterio latino, llamado *galicano* por haberse difundido por occidente desde las Galias, fue introducido oficialmente en el Breviario romano por san Pío V. Su base fundamental es una antigua versión latina, luego ampliamente corregida, de una manera crítica y erudita, por san Jerónimo. Para llevarlo a cabo, tuvo ante los ojos la hexapla de Orígenes, dependiente a su vez de los Sesenta. Este fue el texto que pasó a la Vulgata, cuya autoridad «jurídica» o doctrinal, no «crítica» o de exactitud de versión, recomienda el mismo Concilio Tridentino [21]. Así pues, el texto de los Salmos que ofrece la Vulgata se apoya en último término en la versión de los Setenta.

Ahora bien, el texto de la Vulgata traduce el verbo hebreo *hôdâh*, siguiendo servilmente el griego, por la palabra latina *confiteri*, la cual «se encuentra cerca de 65 veces en los Salmos, 5 veces en Isaías y

---

[17] Gen 49,8.

[18] Ier 33,11.

[19] Véanse, por ejemplo, los salmos siguientes, en el texto hebreo: 6,6b; 7,18; 9,2; 18,50; 89,6; 92,2; 99,3; 105,1; 106,1; 107,1; 111,1.

[20] Cf. Alfred Rahlfs, *Septuaginta*[3] (Stuttgart 1949) vol. II: Ps 91,1 ἐξοχολογεῖσθαι p. 101; Ps 98,3 ἐξοχολογησάσθωσαν p. 107; Ps 106,1 ἐξοχολογεῖσθε p. 119; etc.

[21] Acta Apostolicae Sedis 35 (1943) 308-310; *Enchiridion Biblicum*[2] (1954) 547.

5 veces en el Nuevo Testamento en el sentido de *alabar*, celebrar, dar gracias» [22].

¿En estos casos la palabra latina *confiteri* en sus variadas formas traduce fielmente el pensamiento hebreo?

El genio de la lengua latina

Se puede afirmar sin rodeos que nos hallamos ante un caso de traducción inexacta. Ni el latín clásico ni las innumerables gamas del latín decadente concedió a la raíz *confiteri* el sentido de alabar.

I

El latín clásico.—El *Thesaurus linguae latinae*, verdadero monumento de catalogación y registro de las riquezas de una lengua, en los múltiples ejemplos básicos que propone del sentido de *confiteor* abundantemente prueba dos diversos, que hacen a nuestro caso, el de *confesar* (*confiteri peccata*) y el de *profesar* (*confiteri fidem, Christum*). En el apartado que dedica al sentido *alabar*, además de advertir claramente que «es exclusivo del lenguaje cristiano», puede poner solamente como ejemplos los de la misma Vulgata y poco más de media docena de autores específicamente cristianos. Pero aun éstos, al emplear el verbo *confiteri* en el sentido de *alabar*, o repiten e imitan los mismos textos bíblicos en su forma latina, o hablan influenciados por el decir de la Vulgata [23].

CAMELOT nota que *confiteor* en el sentido de *alabar* ha sido «escogido por la lengua de la Iglesia», y cita para probarlo, haciéndolas suyas, las mismas palabras de ERNOUT y MEILLET en su *Diccionario etimológico de la lengua latina* [24].

---

[22] AGUSTÍN BEA, *Il nuovo Salterio latino*² (Roma 1942) 127-128.

[23] *Thesaurus linguae latinae* (Lipsiae) Teubner. Vox *confiteor*, vol IV (1906-9) col. 226-232. Véase principalmente *B speciatim, 2 de laudis, gratiarum confessione*, col. 230-231.

HANS RHEINFELDER trae [*Die Sprache* 1 (1949) 56] como caso del latín profano, donde el verbo *confiteri* tiene el sentido de «alabar», las palabras de PETRONIO (*Satiricon* 41,6): «Puer... modo Bromium, interdum Lyaeum Euhiumque confessus..., uvas circumtulit». El ejemplo, no obstante, no deja de ser ambiguo, y antes parece deba suplirse aquí algún elemento, como «confessus [est se esse] Bromium...», y entonces el verbo *confiteor* tendría el sentido de «declararse semejante», «imitar», como acertadamente traduce ALFRED ERNOUT [Collection Budé *Pétrone* (Paris 1950) 37].

[24] P.-TH. CAMELOT, «Le nouveau Psautier. Le point de vue philologique et linguistique» *La Maison-Dieu:* Cahier 5 (1946) 71.

ERNOUT y MEILLET, al explicar el origen filológico y semasiológico de *fateor* (que es *declarar* en un sentido generalmente peyorativo, como *reconocer una falta, un error*), afirman: «La lengua de la Iglesia ha escogido también [como la lengua clásica] *confiteor* en el sentido de *declarar, reconocer, confesar sus faltas o su fe,* traduciendo el griego ὁμολογῶ, ἐξομογῶ, συνομολογῶ... *Confessus* se encuentra con el sentido pasivo *aseverado, reconocido* desde la ley de las XII Tablas». Hasta aquí el sentido de la raíz se reduce a *declarar* y *reconocer.* Nada se dice de *alabar.* Prosiguen: «*Confessio...*, *declaración,* aparece a partir de Cicerón. La palabra ha tenido una gran fortuna en la lengua de la Iglesia, donde traduce ἐξομολόγησις; lo mismo que *confessor,* cuyo sentido profano está apenas atestiguado». Por la igualación manifiesta de *confessio* con *declaración* y *exomologuesis,* sólo se ha tenido cuenta del sentido peyorativo, y ni tan sólo se ha atendido al sentido de *alabanza* [25]. Difícilmente, pues, podrá sacarse del mismo «*Diccionario etimológico de la lengua latina*», que *confiteor* y sus derivados tengan genuinamente el sentido de *alabar.*

II

Santos Padres

Se ha afirmado que para dilucidar el sentido de *confiteor* se ha de acudir al latín eclesiástico de los siglos IV y V, al latín de los Santos Padres, al latín de la Vulgata.

Acudamos a los Santos Padres y al latín eclesiástico. Bastarán algunos nombres más representativos: san CIPRIANO, san JERÓNIMO, san AGUSTÍN y san BENITO.

1.—*San* CIPRIANO *de Cartago, muerto hacia el 258.*

a) El salmo sexto es la oración suplicante de un hombre cuya vida está en peligro. Acude a YHWh para que le libre de sus males. Y al pedirle por su vida, da esta razón:

5 YHWh, líbrame...
6 Porque en la muerte no hay de ti recuerdo.
¿En el Cheol quién podrá *alabarte* (*ywdh*)?

---

[25] A. ERNOUT y A. MEILLET, *Dictionnaire étimologique de la langue latine* (Paris 1932) 320-321, voz *fateor.*

La cita original de ERNOUT-MEILLET es: «La langue de l'Eglise a aussi choisi *confiteor* dans le sens de 'avouer, reconnaître, confesser ses fautes ou sa foi'», en la cual nada se dice de «alabanza».

El Cheol (še'ôl), que corresponde mal a nuestro «infierno» en el sentido que le damos ahora, era el lugar a donde iban las almas de los difuntos antes de la muerte del Redentor, y tenía muchos puntos de contacto con el inerte Tártaro o Hades, que nos describen los autores paganos latinos y griegos. Cheol, en cuanto al sentido, puede bien traducirse por nuestra palabra *muerte*. La razón que da el salmista es convincente. Uno de los fines principales de todo hombre es alabar a Dios. En la muerte no se le puede alabar ya. «Concédeme, YHWh —dice el afligido— perseverar en la vida, para que pueda *alabarte*».

b) Una concepción idéntica aparece en el salmo 30. Pero aquí las circunstancias han cambiado. Entona el salmista un cántico de acción de gracias, porque Dios le ha librado de la muerte.

2 Te ensalzaré, YHWh, porque me has librado...
4 ¡Oh YHWh! Del Cheol a mí mismo me has sacado
[al evitar que allá fuese].
Me has hecho revivir de entre los que bajan a la fosa.

Y, recordando lo que le había sucedido, dice:

8 Escondiste tu faz, quedé espantado...
9 A tí, YHWh, clamaba...:
10 «¿Qué lucro hay en mi sangre, en mi descenso a
[la fosa?
¿Acaso el polvo podrá *loarte* (*hywdk*)
o podrá predicar tu fidelidad?».

La razón es siempre la misma. Si vivo, podré alabar aún a Dios, y dar mi contributo a las alabanzas que han de pasar de generación en generación, cantando la fidelidad de Dios para con su pueblo.

San Cipriano de Cartago fue un retórico competente y un erudito literato. Su obra a Quirino es un compendio o índice de doctrina cristiana. Sigue el procedimiento de exponer el cuerpo de enseñanza por enunciados cortos, a los cuales añade varias pruebas, apuntadas solamente, que puedan apoyarlos. Es la obra un prontuario dialéctico o un arsenal repleto de toda clase de armas para defender la fe.

Tratando de la confesión, dice:

«*Mientras se vive en esta carne, tiene que hacerse la exomologuesis* (confesión de los pecados)».

Y añade las siguientes pruebas:

a) «En el salmo sexto [se dice]: ¿En los infiernos [en el Cheol] quién se confesará contigo (*confitebitur tibi*)?».

b) «Asimismo en el salmo 29 [Vg]: '¿Acaso confesión de los pecados te hará el polvo [del sepulcro]?'».

«Asimismo en otro lugar [se dice] que se tiene que hacer confesión de los pecados: 'Prefiero la penitencia del pecador a su muerte'» [26].

En este testimonio de CIPRIANO una cosa es manifiesta. Que al interpretar obviamente frases de la Sagrada Escritura del latín, entiende de modo espontáneo el verbo *confiteri* como sinónimo de *confesar pecados*, y ni tan sólo insinúa la posibilidad de que pueda tener otro sentido. Sin duda nos da un reflejo de la lengua de su tiempo.

2.—*San* JERÓNIMO. *Del 347 aproximadamente, al 419-420* [27].

El salmo 92 (Vg 91) invita a las alabanzas de YHWh, cuando dice:

> 2 Buena cosa es *loar* (*lhwdt*) a YHWh
> y cantar a tu nombre, oh Altísimo [28].

En este pasaje el verbo *hôdâh*, sin género de duda, según lo demuestra el contexto y el paralelismo, tiene el significado de *alabar* o *ensalzar*.

Ahora bien, el mismo san JERÓNIMO lo comenta así:

«*Bonum est confiteri Domino et psallere nomini tuo, Altissime.* No dijo *Bonum est psallere* y después *confiteri*. Sino, mira el orden: *bonum est confiteri* y *bonum est psallere*. Primeramente haz penitencia y con lágrimas borra los pecados, y después canta al Señor. *Bonum est confiteri Domino.* No a los hombres, sino a Dios. A Aquel confiesa los pecados, que puede sanar...» [29].

---

[26] TH. C. CYPRIANUS, *Ad Quirinum testimoniorum libri tres* III, 114: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vindobonae 1868) vol. III, pars I, p. 182:

«*Dum in carne est quis, exomologesin facere debere.* In psalmo VI: Apud inferos autem quis confitebitur tibi? Item in psalmo XXVIIII: Numquid exomologesin faciet tibi pulvis? Item alibi exomologesin faciendam: Poenitentiam peccatoris malo quam mortem...».

[27] Tal es la datación que le atribuye B. ALTANER, *Patrologie*[2] (Freiburg 1950) 345.

[28] Ps 92h,2.

[29] «'Bonum est confiteri Domino et psallere nomini tuo, Altissime'. Non dixit: 'Bonum est psallere' et postea 'confiteri' Sed vide ordinem. 'Bonum est confiteri' et 'bonum est psallere'. Primum age poenitendiam et lacrimis dele peccata, et postea canta Domino. 'Bonum est confiteri Domino'. Non

Y en su *Breviarium in psalmos* nos da aún estas explicaciones, en la primera de las cuales, por una ficción poética, presenta como comentarista de las primeras palabras al mismo hagiógrafo.

«*Confitemini Domino, quoniam bonus.* ¡Oh vosotros, los que pecasteis gravemente y desesperáis de vuestra salvación y creéis que por la magnitud de los pecados no podéis alcanzar perdón! Yo os aseguro, es decir, os profetizo [es este salmo]: *Confesaos al Señor, porque es bueno.* Grandes son vuestros pecados, pero magno es el Señor que se compadece de vosotros. Confesaos, pues, al Señor. Haced penitencia. No queráis desesperar de vuestra salvación. Es benigno el Señor. *Confitemini Domino* los que tenéis grandes pecados. No queráis confiar en vuestra virtud, sino en la misericordia del Señor.— *Quoniam in saeculum misericordia eius.* Mirad lo que dice: *en el siglo.* [Además dice otro salmo]: *¿En el infierno (Cheol) quién se confesará al Señor?* [Nadie]. Porque nadie hay que pueda en el infierno hacer penitencia. Mientras estáis en este siglo os exhorta a hacer penitencia. Confesaos, pues, al Señor, porque sólo en este siglo es misericordioso. Aquí puede compadecerse del penitente. Puesto que allí es juez, no es misericordioso. Aquí es misericordioso, allí es juez. Aquí alarga la mano al que cae, allí se sienta como juez. Todo esto lo he dicho para aquellos que dicen que en el infierno hay penitencia» [30].

Y en otro pasaje:

«*Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius.* De consiguiente, confesadle vuestros pecados, porque

---

hominibus, sed Deo. Illi confitere peccata, qui sanare potest. 'Et psallere nomini tuo, Altissime'».

HIERONYMUS, *Breviarium in psalmos*, Ps 91: MIGNE, *Patrologia latina* 26, 1167B; G. MORIN, *Tractatus in Psalmos*, Ps 91, 2: *Anecdota Maredsolana* (Maredsoli 1897) vol. III, pars II, p. 119, líneas 24-29.

[30] «'Confitemini Domino, quoniam bonus'. O vos qui graviter peccastis et desperatis de vestra salute et putatis quoniam propter magnitudinem peccatorum non potestis veniam adipisci, ego vobis praecipio, hoc est, propheto [in hoc psalmo!]: 'Confitemini Domino quoniam bonus'. Grandia sunt peccata vestra, sed magnus est Dominus qui miseretur vestri. Confitemini ergo Domino. Poenitentiam agite. Nolite desperare de salute vestra. Benignus est Dominus. 'Confitemini Domino' qui habetis grandia peccata. Nolite confidere in vestra virtute, sed in misericordia Domini. 'Quoniam in saeculum misericordia eius' Videte quid dicat "in saeculum'. *In inferno autem quis confitebitur Domino* (Ps VI, 6)? Nemo est enim qui in inferno possit agere poenitentiam. Cum estis in hoc saeculo hortor vos agere poenitentiam. Confitemini ergo Domino, quoniam in isto tantum saeculo misericors est. Hic misereri potest poenitenti. Quia ibi iudex est, non est misericors. Hic misericors est, ibi iudex est. Hic porrigit manum cadenti, ibi sedet iudex. Hoc autem totum dixi ad eos qui dicunt, quoniam in inferno est poenitentia»:

es bueno y perdona los pecados. Si no fuera bueno no os diría *confitemini*. Y *confitemini ei, quoniam in saeculum misericordia eius*. Aquí hay misericordia; mas, arriba hay justicia. *Quoniam in saeculum misericordia eius*. Mientras estáis en el siglo, confesaos» [31].

En las precedentes explicaciones de san JERÓNIMO tenemos un caso claro de divergencia entre la interpretación y la doctrina. La doctrina que san JERÓNIMO da es exacta. Son provechosas consideraciones para la vida ascética y espiritual. Pero las apoya sobre una falsa interpretación del texto sagrado.

Una cosa es evidente. Que interpreta el verbo *confiteri* por el sentido de *confesar los pecados*. Luego en la lengua latina, según la entendía el tiempo de san JERÓNIMO y el mismo san JERÓNIMO, *confiteri* llevaba irremediablemente a la noción de *confesar los pecados*.

3.—*Testimonios de san* AGUSTÍN (*354-430*).

Los testimonios que preceden son de doctos, especializados en ciencias eclesiásticas. San AGUSTÍN, en cambio, nos refleja repetidamente la mentalidad del pueblo cristiano, en una época en que estaba en su máximo esplendor el latín vivo en la Iglesia.

Conviene presentar con alguna detención los testimonios de san AGUSTÍN, tanto por el valor que tienen en sí como por los comentarios que han suscitado. Primero, pues, sigue una selección de textos, luego una breve síntesis doctrinal, y, finalmente, la solución a las principales dificultades que se han formulado contra ellos.

Textos.—CAMELOT cita este texto: «Porque confesión no se dice solamente de pecados, sino también de alabanza... Hay también una confesión de alabanza» [32]. Se aduce, pues, este texto para probar que la raíz latina *confiteri* significa genuinamente *alabar*.

Sin embargo, el testimonio íntegro es como sigue: «Porque confesión no se dice solamente de pecados, sino también de alabanza. *No sea caso que dondequiera que oís confesión penséis que ya no*

Breviarium in psalmos. Ps. 105: MIGNE, *Patrologie latina* 26, 1208. MORIN: AM III, II, p. 172.

[31] «'Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius'. Ideo confitemini ei peccata vestra, quia bonus est et peccata dimittit. Si autem bonus non esset, non vobis diceret: 'Confitemini'. Et 'Confitemini ei, quoniam in saeculum misericordia eius'. Hic est misericordia, caeterum supra iustitia est. 'Quoniam in saeculum misericordia eius'. Quamdiu estis in saeculo, confitemini.» *Breviarium in psalmos*. Ps 106,1: MIGNE, *Patrologia latina* 26, 1213. Cf. Id. Ps 104, 1: ML 26, 1203C.

[32] P.-TH. CAMELOT, «Le nouveau Psautier. Le point de vue philologique et linguistique» *La Maison-Dieu:* Cahier 5 (1946) 70.

la hay sino de pecados. Porque hasta ahora se piensa esto [que ya no la hay sino de pecados], *de tal suerte que cuando suena en los divinos Eloquios, hay costumbre de golpearse al instante el pecho. Oye que* hay también una confesión de alabanza. ¿Acaso Nuestro Señor Jesucristo tenía pecado? Y, sin embargo, dice: 'Me confieso a Ti, oh Padre, Señor del cielo y de la tierra' [Mt 11,25]. Existe, de consiguiente, una confesión de alabanza» [33].

Están puestas en cursiva las frases que se han suprimido en la cita superior, las cuales especifican el pensamiento en sentido contrario de lo que se quiere probar.

Se podrían multiplicar los testimonios de san AGUSTÍN en que repite la misma idea. Basten los siguientes.

Al explicar el salmo 137, dice: «*Confiteor tibi, Domine, in toto corde meo.* Oigamos, pues, esta confesión. Pero antes os recuerdo que confesión en la Escritura, cuando nos confesamos a Dios, suele decirse de dos maneras, o de pecados o de alabanza. La confesión de pecados todos la conocen, mas la de alabanza pocos la advierten. Porque tan conocida es la confesión de pecados que en cualquier lugar de las Escrituras, oído que se ha *confiteor tibi, Domine,* o bien *confitebimur tibi,* inmediatamente por la costumbre de entenderlo así, las manos corren para golpear el pecho. Hasta tanto suelen entender los hombres que no hay confesión, sino de pecados» [34].

Cuando comenta el salmo 117, dice: «La confesión es o de alabanza suya [de Dios], o de nuestros pecados. Y, por cierto, aquella confesión con que confesamos nuestros pecados a Dios, a todos es conocida, de tal suerte que la muchedumbre menos instruída (*erudita*) cree que a esta sola se llama confesión en las Sagradas Escrituras. Porque tan pronto como esta palabra suena en la boca del lector,

---

[33] «Confessio enim non peccatorum tantum dicitur, sed et laudis. Ne forte ubicumque auditis *confessionem,* putetis iam non esse, nisi peccati. Usque adhuc enim hoc putatur, ut quando sonuerit de divinis eloquiis, continuo sit consuetudo pectora tundere. Audi quia est et laudis confessio. Numquid Dominus Noster Iesus Christus habebat peccatum? Et tamen ait: 'Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae' (Mt. 11, 25). Confessio est ergo in laude». *Enarratio in psalmum* 147: MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1878.

[34] «'Confiteor tibi, Domine, in toto corde meo'. Hanc ergo confessionem audiamus. Sed prius commemoro vos confessionem in Scripturis, cum confitemur Deo, duobus modis dici solere, vel peccatorum vel laudis. Sed confessionem peccatorum omnes noverunt, laudis autem confessionem pauci advertunt. Nam ita nota est confessio peccatorum, ut in quocumque Scripturarum loco auditum fuerit 'confiteor tibi, Domine' aut 'confitebimur tibi', continuo iam consuetudine sic intelligendi, manus currant ad pectus tundendum; usque adeo non solent homines intelligere confessionem esse nisi peccatorum». AUGUSTINUS, *Enarratio in psalmum 137:* MIGNE *Patrologia latina* 37, 1774.

inmediatamente se sigue el piadoso estrépito de los que se golpean el pecho... Por tanto, carísimos, puesto que no se ha de dudar en modo alguno en fuerza de tan numerosos testimonios concurrentes, a los cuales otros semejantes vosotros mismos podéis advertir en las Escrituras, que suele hablarse de confesión en las divinas Letras no solamente en los pecados, sino también en las alabanzas de Dios, ¿qué más conveniente en este salmo —cuando cantamos *aleluya,* que significa «alabad al Señor»—, entendamos que se nos advierte, al oír *confitemini Domino,* no otra cosa sino esto mismo, es decir, que «alabemos al Señor»? [35].

En el sermón 67, dirigido al pueblo, san AGUSTÍN repite: «No siempre que en las Escrituras leemos *confesión* tenemos que sobreentender la voz «del pecador». Y esto principalmente ha tenido que decirse, y con ello se ha tenido que avisar a vuestras caridades, porque luego, tan pronto como sonó esta palabra en boca del lector, se siguió también el sonido de los golpes a vuestros pechos; a saber, oído que el Señor dice 'me confieso a ti, oh Padre'. En el momento mismo que sonó 'me confieso a ti', os golpeasteis el pecho. Golpearse el pecho ¿qué es, sino poner de manifiesto lo que se oculta en el pecho, y con el golpe patente castigar el pecado oculto? ¿Por qué cosa hicisteis esto, sino porque oísteis 'me confieso a ti, oh Padre'? Oísteis: 'me confieso', quién es el que se confiesa no advertisteis. Pues bien, ahora fijaos. Si Cristo dijo 'me confieso', del cual lejos está todo pecado, [luego] no sólo del pecador es [propia la confesión], sino también algunas veces del que alaba. Confesémonos, pues, ya sea que alabemos a Dios, ya sea que nos acusemos a nosotros mismos. Piadosa es cada una de estas confesiones...» [36].

---

[35] «Confessio autem vel laudis eius (Dei) est vel peccatorum nostrorum. Et illa quidem confessio, qua peccata nostra Deo confitemur omnibus nota est, ita ut hanc solam dici confessionem in Scripturis Sanctis minus erudita existimet multitudo: nam ubi hoc verbum lectoris ore sonuerit, continuo strepitus pius pectora tundentium consequitur... Quapropter, charissimi, quoniam nullo modo est omnino dubitandum, tot congruentibus testimoniis, quorum similia in Scripturis per vos ipsos potestis advertere, non tantum in peccatis sed et in laudibus Dei confessionem divinis Litteris solere nominari, quid congruentius in hoc psalmo, quando *alleluia* cantamus, quod est *laudate Dominum,* nos admoneri intelligimus, cum audimus 'confitemini Domino', quam idipsum, scilicet ut 'laudemus Dominum'?». AUGUSTINUS, *Enarratio in psalmum 117:* MIGNE, *Patrologia latina,* 37, 1495.

[36] «...invenimus primitus, non semper cum in Scripturis legimus confessionem, debere nos intelligere vocem peccatoris. Maxime autem hoc dicendum fuit, et hinc admonenda charitas vestra, quia mox ut hoc verbum sonuit in ore lectoris, secutus est etiam sonus tunsionis pectoris vestri, audi-

En el comentario al Evangelio según san Mateo, dice: «*Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae*. Se ha de notar que confesión se pone en alabanza de Dios. Porque el Señor no confesaba pecados, que ninguno tenía. Principalmente porque otro evangelista recuerda (Lc 10, 21) que Él lo dijo con gozo. Aunque las mismas palabras que dice no ofrecen duda de que se digan en alabanza de Dios. De consiguiente, la Escritura llama confesión de modo general a cuanto se enuncia de modo manifiesto, como se ve. También [muestra lo mismo] aquello que dice: 'Quien me confesare ante los hombres, yo le confesaré ante mi Padre' (Mt 10,32), o como en otra parte está: 'delante de los ángeles de Dios' (Lc 12,8). Ciertamente no confiesa pecados quien confiesa a Cristo. Mas si por eso creen algunos que se apellida confesión, porque se achaca como crimen el nombre de Cristo en tiempo de persecución, ¿acaso también Cristo confiesa así [criminosamente] ante el Padre o ante los ángeles al hombre que le haya confesado? Está, además, puesto así en el Eclesiástico: 'Y estas cosas diréis en confesión: las obras del Señor, porque son muy buenas' (Eccli 39, 20-21). En este lugar indudablemente se acumulan alabanzas de Dios. Se han dicho estas cosas a causa de la impericia de los hermanos que, al oír esta palabra cuando lee el lector, inmediatamente se golpean el pecho, sin fijarse en qué lugar se dice, como si no pueda haber confesión sino de pecados» [37].

---

to scilicet quod Dominus ait: 'Confiteor tibi, Pater'. In hoc ipso quod sonuit 'confiteor', pectora tutudisti. Tundere autem pectus quid est, nisi arguere quod latet in pectore et evidenti pulsu occultum castigare peccatum? Quare hoc fecistis, nisi quia audistis, 'confiteor tibi, Pater'? 'Confiteor' audistis, qui confitetur, non attendistis. Nunc ergo advertite. Si 'confiteor' Christus dixit, a quo longe est omne peccatum, non solius est peccatoris, sed etiam aliquando laudatoris. Confitemur ergo, sive laudantes Deum, sive accusantes nos ipsos. Pia est utraque confessio». AUGUSTINUS, *Sermo 67:* MIGNE, *Patrologia latina* 38, 433.

En todo este párrafo se ha traducido el verbo *confiteor* por el reflexivo castellano «confesarse», lo cual da a la narración un tono duro e insólito. Sin embargo, hemos optado por esta solución, para traducir fielmente el sentido del verbo latino «*confiteri*» *con dativo*, y para dar de alguna manera idea de cómo sonaría el verbo, empleado en su doble sentido, a oídos de los cristianos del tiempo de san AGUSTÍN.

[37] «'Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae'. Notandum confessionem poni in laude Dei. Non enim peccata Dominus confitebatur, quae nulla habebat, praesertim quia eum exultantem hoc dixisse alius evangelista commemorat (Lc 10,21). Quamquam et verba ipsa quae dicit non habeant dubitationem, quod in laude Dei dicantur. Ergo confessionem vocat Sacriptura generaliter quidquid manifeste, sicut cernitur, enuntiatur. Nam et illud quod ait: 'Si quis me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo' Mt 10,32), vel sicut alibi est, 'coram angelis Dei' (Lc 12,8).

Otro testimonio parecido hallamos registrado en los sermones postmaurinos: «*Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae.* Dice el Hijo al Padre *confiteor,* y nos advierte que la confesión se debe a Dios no en solos pecados. Porque las más veces, cuando se oye en las Escrituras *confitemini Domino,* muchos de los que lo oyen se golpean el pecho. No les parece que significa otra cosa confesión, sino aquella de que suelen usar los penitentes al confesar sus pecados, esperando de Dios lo que merecen, no lo que merecen padecer, sino lo que Él misericordiosamente se digna hacer. Si no hubiese confesión de alabanza, no diría *confiteor tibi, Pater,* el que no tenía pecado alguno que confesar. Dícese también en cierto libro de la Escritura: *Confitemini Domino,* y *Estas cosas diréis en confesión: todas las obras del Señor son muy buenas.* También aquí hay confesión de alabanza, no de culpa. Luego, cuando alabas a Dios te confiesas a Dios, cuando acusas tus pecados ante Dios te confiesas a Dios. Y todo esto pertenece a alabanza del Creador, el que le prediques a Él, y el que te acuses» [38].

Non utique peccata confitetur, qui Christum confitetur. Quodsi propterea putant aliqui confessionem vocari, quia pro crimine obiciatur Christi nomen tempore persecutionis, numquid ita etiam Christus coram Patre vel coram angelis hominem qui se confessus fuerit, confitetur? Est etiam in Ecclesiastico ita positum: 'Et haec dicetis in confessione: 'Opera Domini universa, quoniam bona valde'' (Eccli 39,20-21). Quo in loco indubitanter Dei laudes exaggerantur. Haec dicta sunt propter imperitiam fratrum, qui cum legente lectore audiunt hoc verbum, pectora statim tundunt, non attendentes quo loco dicatur, quasi non possit nisi peccatorum esse confessio». AUGUSTINUS, *Quaestiones septemdecim in Evangelium secundum Matthaeum.* Esta cita está sacada de la edición de los Maurinos (Antwerpiae, 1700) t. III, parte II, columna 202, donde el texto está mejor corregido. [Cf. MIGNE, *Patrologia latina* 35, 1366-1367].

[38] «'Confitebor tibi, Pater, Domine caeli et terrae' (Mt 11,25). Dicit autem Filius Patri: 'confiteor', et admonet nos, confessionem non in solis peccatis deberi Deo. Plerumque enim, cum auditur in Scripturis 'confitemini Domino', multi qui audiunt, pectus tundunt. Non eis videtur aliud aliquid significare confessio, nisi qua solent uti poenitentes, peccata sua confitentes, a Deo merita sua expectantes, non quod merentur pati, sed quod ille misericorditer facere dignatur. Quod si non esset in laude confessio, non diceret 'confiteor tibi, Pater', qui nullum habebat peccatum quod confiteretur. Dicitur etiam in quodam Scripturae libro: 'Confitemini Domino' et 'haec dicetis in confessione: 'Opera Domini universa, quoniam bona valde''. Etiam hic confessio laudis est, non culpae. Quando ergo laudas, Deum, confiteris Deo; quando peccata tua accusas coram Deo, confiteris Deo. Totum autem hoc ad laudem pertinet Creatoris, et quod ipsum praedicas et quod te accusas». GERMANUS MORIN, *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti,* typis poliglottis vaticanis (Romae 1930) I, 356-357, líneas 26-9.

Véase además *Sermo 29* II, 2; III, 3-4: MIGNE, *Patrologia latina* 38, 186.

Doctrina de san AGUSTÍN.—Los textos que preceden declaran suficientemente el pensamiento de san AGUSTÍN. Esparcidos acá y acullá han ido quedando datos bastantes para que con ellos pueda organizarse un cuerpo de doctrina. A veces una sencilla frase, lanzada como al acaso, da una razón que llega al fondo del problema, y aparece con sorpresa que no se ha dejado ningún principio necesario para la recta solución de todos los extremos, cualidad propia de los verdaderos pensadores.

«La Sagrada Escritura llama *confesión* de modo general a cuanto se enuncia de un modo manifiesto» [39]. De aquí que «confesión no solamente se dice de pecados, sino también de alabanza» [40]. Con todo, «no suelen entender los hombres confesión sino de pecados» [41]. «Porque hasta ahora esto se cree, que ya no la hay sino de pecados» [42].

Esto queda bien manifiesto, pues «en cualquier lugar de las Escrituras, al decirse *confiteor tibi, Domine,* o bien *confitebimur tibi*» [43], «tan pronto como esta palabra suena en boca del lector, inmediatamente se sigue el piadoso estrépito de los que se golpean el pecho» [44]. «Pero golpear el pecho ¿qué es sino poner de manifiesto lo que se oculta en el pecho, y con el golpe patente castigar el pecado oculto?» [45].

E instruyendo insistentemente al pueblo cristiano, que hablaba latín cristiano, san AGUSTÍN da varias pruebas para demostrar que la palabra confesión tiene también el significado de alabanza. «No se ha de dudar en modo alguno, en fuerza de tantos testimonios congruentes, a los cuales otros semejantes vosotros mismos podréis advertir en las Escrituras» [46].

La primera prueba está sacada de las mismas palabras de Jesucristo. Es la razón preferida, dada su claridad demostrativa, y se repite constantemente. No puede ser confesión de pecados la expresión de Jesús: *Confiteor tibi, Pater* (Mt 11,25). Porque «el Señor no confesaba pecados, que ninguno tenía; particularmente porque otro evangelista conmemora que Él gozándose lo dijo» [47]. Este evangelista es Lucas (Lc 10, 21), quien dice: «En aquella hora [Jesús] se estre-

---

[39] MIGNE, *Patrologia latina* 35, 1366.
[40] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1878.
[41] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1774.
[42] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1878.
[43] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1774.
[44] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1495.
[45] MIGNE, *Patrologia latina* 38, 433.
[46] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1495.
[47] MIGNE, *Patrologia latina* 35, 1366.

meció de gozo en el Espíritu Santo, y dijo: 'Bendígote, Padre, Señor del cielo y de la tierra...'» [48].

La segunda prueba es afín al último aspecto de la anterior. La confesión de pecados supone una actitud de tristeza y penitencia, pero «¿qué más oportuno si en este salmo (118h), en que cantamos *aleluya,* que significa 'alabad al Señor', entendemos que no otra cosa se nos advierte, al oír *confitemini Domino,* sino eso mismo, es decir, que alabemos a Dios?» [49].

Otra razón es la correcta interpretación de una frase del Eclesiástico (Eccli 39, 15-16) [50]: «Así habéis de decir en confesión: 'Las obras de Dios son todas buenas'». «En este lugar, indudablemente se acumulan alabanzas a Dios» [51].

Se entiende mal este sentido de la palabra *confiteri,* «a causa de la impericia (*imperitia*) de los hermanos» [52], pues «la muchedumbre

---

[48] J. M. BOVER, F. CANTERA, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*[2] (Madrid 1951) 1680.

[49] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1495.

[50] Las llamadas al Eclesiástico, 39, 20-21, que MIGNE incluye en el texto de san AGUSTÍN (*Patrologia latina* 35, 1367) y que los Maurinos ponen al margen ([Antwerpiae, 1700] III-II 202), evidentemente no son auténticas del tiempo de san AGUSTÍN, pues sabido es que empieza a dividirse proporcionalmente la Biblia en capítulos y versículos hacia el 1214 (Clementina).

El libro del Eclesiástico es notablemente más extenso en el texto latino (Vg), que en el griego, siríaco y en los fragmentos hebreos hallados hasta ahora. Estos tres últimos textos muchas veces coinciden perfectamente en la extensión de los capítulos y la división de los versículos, y han servido de base a la división numerada de las nuevas traducciones.

Las palabras citadas por san AGUSTÍN están en el Eclesiástico 39, 15-16, según el texto griego [ALFRED RAHLES, *Septuaginta*[7] (Stuttgart 1952) II 445] y los fragmentos hebreos [H. L. STRACK *Die Sprüche Iesus', des Sohnes Sirachs* (Leipzig 1903) 34-35], donde el capítulo 39 tiene 35 versículos.

En cambio, el texto latino y el siríaco coinciden en colocar las palabras citadas del Eclesiástico en 39, 20-21. Tanto en la Vulgata como en el texto siríaco el capítulo 39 tiene 41 versículos.

Dice textualmente el siríaco:

39, 20 «Alzad vuestra voz y load a una
y alabad (*w'audau*) a Dios por todas sus obras,
cuál sea la majestad de Él,
con loas y alabanzas (*wabtaudita*) y grande voz.
Y decid así:
21 Todas las obras de Dios a una son hermosas...»

[*Biblia Sacra Pschitta,* typis Fratrum Praedicatorum (Mosul II 1888) 244. En edición anastática (Beirut 1951)].

Es fácil ver en la forma aphel *'audi* (*wdy*) el parentesco con el hebreo *hôdâh,* y en la forma taqtilat *taudita,* la correspondiente hebrea *thôdâh,* que coinciden en el significado de predicación o alabanza.

[51] MIGNE, *Patrologia latina* 35, 1367.

[52] MIGNE, *Patrologia latina* 35, 1366.

menos instruída (*erudita*)» [53] mal lo entiende. Esta *impericia* parece consistir precisamente en que el pueblo no coge el sentido de la Escritura, «sin fijarse en qué lugar se dice» [54], no en el desconocimiento de la lengua latina.

Observaciones.—De cuanto antecede se desprenden unas consideraciones obvias. Ante todo, el empeño que tiene san AGUSTÍN en explicar al pueblo que en la Sagrada Escritura, sin duda en su versión latina, a veces la palabra confesión no se entiende de los pecados, sino de alabanza a Dios, demuestra que en la lengua viva del latín cristiano de los siglos IV y V el verbo *confiteri* no se empleaba en el sentido de alabar. «Usque adhuc enim hoc putatur»: Porque se ha venido creyendo hasta ahora esto, que confesión no se dice, sino de pecados [55].

Si atendemos a las veces que san AGUSTÍN repite la misma observación al pueblo, no parece que podamos atribuirlo a un mero tópico. Sus insistentes advertencias no hacían mella entre los cristianos. Si así es, tal proceder nos reflejaría la resistencia espontánea del genio de la lengua latina en asimilar en su estructura vital el sentido de alabar de *confiteri*.

Hay un hecho de suma transcendencia. Las razones que presenta el obispo de Hipona para que la gente de su tiempo coja el doble sentido de *confiteri*, están todas sacadas de la Escritura. Si en realidad el latín cristiano hubiese admitido el cambio semasiológico de *confiteri* hacia alabar, hubiera bastado apelar al lenguaje ordinario y al uso común de la gente. San AGUSTÍN no sigue este procedimiento. Estriba en la Escritura, allí donde el contexto de una manera evidente rechaza el sentido de confesar pecados. ¿Qué es esto sino, a través del sentido intencional de una versión, acertar debidamente con el genio de la lengua hebrea? [56].

---

[53] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1495.
[54] MIGNE, *Patrologia latina* 35, 1367.
[55] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1878.
[56] Un raciocinio fundamentalmente idéntico puede descubrirse en san HILARIO de Poitiers. Para demostrar que hay dos clases de confesión, de pecados y de alabanza, acude a la Escritura y sólo se refiere a ella. Así en su *Tractatus in psalmos,* al comentar el salmo 66,6, para demostrar en *confiteri* el sentido de confesar pecados acude al pasaje del Jordán (Mt 3,6), y para el de alabanza a las palabras de Jesús al Padre (Mt 11,25) [MIGNE, *Patrologia latina* 9, 439-410]; y asimismo, al comentar el salmo 137, 1 [ML 9, 785]. Por otra parte, en sus explanaciones da preferencia al sentido de confesar pecados, donde el texto de la Escritura habla de alabanza (Cf. *Tractatus in psalmos,* Ps 137,1 números 2, 3, 4. [MIGNE, *Patrologia latina* 9, 785], e igualmente al comentar el Salmo 135, 3-4 [ML 9, 769-770]).

La escuela de Nijmegen.—Hubo un tiempo en que se creía que el griego del Nuevo Testamento era una burda deformación de la lengua clásica. Los descubrimientos de numerosos escritos profanos están demostrando que los últimos autores divinamente inspirados emplearon la lengua griega de su tiempo. Gracias principalmente a los papiros se ha llegado a precisar que lo que antes parecían errores de expresión son en realidad correctos fenómenos lingüísticos, que siguen leyes precisas.

La escuela de Nimega, fundada por monseñor JOS. SCHRIJNEN y representada ahora conspicuamente por la docta señorita CRISTINA MOHRMANN, está llevando a cabo beneméritos estudios para el conocimiento del latín llamado cristiano, de los primeros siglos después de Cristo. Tras minuciosas y pacientes investigaciones se va llegando a resultados de gran valor.

Sin embargo, algunas conclusiones tal vez sean prematuras.

Se habla corrientemente de un latín por esencia cristiano, con fuerza creacional, independiente, que llegó a imponerse y a superar al latín pagano.

Son sin duda importantísimas las aportaciones con que el cristianismo enriqueció la lengua latina. Pero, hasta ahora no se ha probado definitivamente si las características del latín cristiano son tan fuertes que le den individualidad lingüística; y hay peligro de buscar en la composición y contextura del latín de los cristianos lo que no era más que un aspecto especializado de la lengua popular. Porque en realidad no es lo mismo latín de los cristianos que latín manifestado por los cristianos. Siendo tantos los testimonios escritos de los autores cristianos de aquel tiempo, y relativamente pocos los que nos han llegado de autores paganos de la misma época, se hace muy difícil la comparación. Como nadie hoy se atrevería a afirmar que el griego del Nuevo Testamento era substancialmente distinto del griego de los papiros contemporáneos.

Dificultades contra los testimonios de san AGUSTÍN.—En el punto concreto del sentido «alabar» de *confiteri* se han formulado principalmente las siguientes dificultades, sacadas de las mismas palabras de san AGUSTÍN, que reprocharían su exclusión de la nueva versión de los Salmos.

1.—«En todos los textos citados san AGUSTÍN pone de manifiesto que este *confiteri* es una palabra usual en la Sagrada Escritura y que es síntoma de falta de erudición si no se está al corriente del uso bíblico... *minus erudita existimet multitudo...*, *sunt enim parum eruditi.* Ahora bien, no veo ninguna razón por la cual nos metamos al

nivel de estos fieles de la antigua Iglesia, a los cuales echa en cara su falta de erudición» [57]. Luego los textos de san AGUSTÍN son poco favorables a la eliminación de este término, y antes tendrían que inducirnos a seguir la tradición de la lengua bíblica.

Ante todo, aun prescindiendo del sentido que deba darse al *eruditi* de san AGUSTÍN, cuya justa interpretación parece se ha de colocar en la poca atención o comprensión durante la lectura, como la de quien sigue torpemente los pasos en la exposición de una teoría, en el presente caso no se trata de si los fieles de la Antigua Iglesia son instruídos o no, sino que se trata de si tenía cabida la palabra *confiteri* en el sentido de «alabar» en el latín viviente del tiempo de san AGUSTÍN, en ese latín cristiano que propugna la escuela de Nijmegen. Los testimonios de san AGUSTÍN dan una franca impresión negativa.

Además, esos «parum euditi» resulta que son muchos, y pocos los contrarios: «La confesión de pecados *todos* la conocen, pero la confesión de alabanza *pocos* la descubren» [58]. Siendo, pues, los eruditos pocos, dudoso es que este significado, *beta*, de *confiteor* no sea propiamente en el campo de la lingüística de supererudición, patrimonio de un grupo de selectos o iniciados.

Pero al menos aparece, por las insistentes y prolongadas instrucciones del santo obispo de Hipona, que resultaban poco eficaces, la necesidad ciega entre el pueblo a no admitir de hecho el nuevo matiz semasiológico de la palabra. Luego parece deba afirmarse que el genio de la lengua latina lo rechazaba.

2.—La segunda objeción está sacada de la afinidad de sentidos entre alabar y confesar pecados. El argumento, llevado hasta sus últimas consecuencias, vendría a ser éste. Quien confiesa los pecados alaba a Dios. Luego el verbo *confiteri*, aunque mire principalmente a la declaración de los pecados, puede usarse en el sentido de alabar a Dios [59].

Y para confirmar esta interpretación, se traen estas palabras de san AGUSTÍN: «*Alabar a Dios, acusarnos a nosotros mismos*. De consiguiente, ya sea que nos acusemos, ya sea que alabemos a Dios, dos veces alabamos a Dios. Cuando alabamos a Dios le ensalzamos como

---

[57] CHRISTINE MOHRMANN, «La nouvelle version latine du Psautier»: Vigiliae christianae 1 (1947) 125-126.

[58] MIGNE, *Patrologia latina* 37, 1774.

[59] CHRISTINE MOHRMANN, «Les elements vulgaires du latin des chrétiens»: Vigiliae christianae 2 (1948) 172[67].

al que es sin pecado. Y cuando a nosotros mismos nos acusamos, damos gloria a aquel por el cual hemos resucitado... Luego en la confesión, la acusación de sí mismo es alabanza de Dios» [60].

Hay que responder por partes.

a) Ante todo, no se trata en esta cuestión de la *realidad* expresada por uno o varios términos, examinada bajo uno a varios aspectos o considerada en sus distintos matices. Se trata de *formalidades* diversas de significación. Y en este sentido en latín «confesar pecados» y «alabar» son irreductibles. Si aplicamos metafóricamente a Cristo el nombre de león, piedra angular, cordero, aunque en uno mismo se verifiquen las propiedades significadas por estos términos, nunca formalmente como tal, incluso en sentido traslaticio, león será cordero, ni piedra angular león. También podemos decir con gran verdad: «confesar pecados es humillarse». Pero jamás serán lo mismo por razón de su significado humillarse y confesar pecados. Porque puede haber humildad que no sea confesión, y puede haber confesión de pecados, por jactancia o soberbia, sin humildad. Puede alabarse a Dios sin confesar pecados, y pueden confesarse humildemente pecados sin que se atienda formalmente a la alabanza de Dios. Los significados filológicos miran directamente las formalidades de las palabras, no las realidades complejas que puedan designar.

b) San AGUSTÍN, en el sermón 67 [61], de donde están sacadas las frases que inducen a creer en una identificación del confesar pecados con alabar, sigue este raciocinio:

El evangelio nos presenta a Jesús, que no tenía pecado, diciendo que *se confiesa a su Padre*. Luego, hay confesión de alabanza. Cosa a que no atendisteis, pues entendisteis confesión de pecados, ya que os golpeasteis el pecho. Con todo, quien confiesa sus pecados, alaba a Dios. Porque quien tiene pecados muerto está y sepultado, como Lázaro. En cambio, quien confiesa sus pecados vive ya. Como nadie puede resucitarse a sí mismo, es necesario que le resucite quien dijo *veni foras*. Sacar afuera es lo mismo que salir afuera. Así, el que se confiesa sale a fuera. Luego ha sido resucitado y vive. *Luego así alaba a Dios*. «Luego en la confesión, la acusación de sí mismo es alabanza de Dios».

Y más abajo explica claramente en qué consiste esta alabanza de la confesión de los pecados. «Así, pues, ora nos acusemos, ora alabemos a Dios dos veces le alabamos... cuando nos acusamos a nosotros

---

[60] MIGNE, *Patrologia latina* 38, 434.
[61] MIGNE, *Patrologia latina* 38, 434.

mismos, *damos gloria a aquel por quien hemos resucitado*». La alabanza de la confesión de los pecados está en que, *resucitados, podemos decir* nuestros pecados. Si así es, se explica aquí de preferencia el mecanismo de las gracias actuales, prevenientes y concomitantes.

¿Quién se atrevería a apoyar una identidad filológica de dos palabras en estas frases de san AGUSTÍN? Hay aquí sutiles acomodaciones, que más que pruebas son escaramuzas congruentes que sirven para explanar grandes verdades.

3.—La tercera dificultad que se pone contra la exclusión que se ha hecho en la nueva versión de los Salmos de la palabra *confiteri* en el sentido de alabar aparece formulada con insistencia. El mismo título de las *Confessiones* de san AGUSTÍN indica alabanza. Luego confesión-alabanza es propio del latín eclesiástico.

Así lo advierten CAMELOT [62] y SCHILDENBERGER [63]. Y Cristina MOHRMANN apremia, muy atinadamente: «No sólo el título *Confessiones* se apoya sobre el doble sentido de *confessio*, es decir, la *confessio laudis* y la *confessio peccatorum*... muchos de los más sublimes pasajes de este libro pierden su sentido, si no se tiene presente constantemente el sentido doble de *confiteri*», y cita, para corroborarlo, un fragmento del capítulo quinto de las «Confesiones» [64].

No hay duda que el mismo título de las «*Confessiones*», obra no menos admirable por la introspección psicológica que revela y fluidez de narración que por su vigoroso estilo expresivo, juega con el doble sentido de *confiteri*. Se pretende en ella una humilde confesión de extravíos y faltas y a la vez una sublime alabanza a las misericordias de Dios, vencedor del mal y de la libertad humana. Y no dudaríamos en afirmar que este último sentido tiene preponderancia sobre el primero.

Sin embargo, este hecho, aplicado al presente caso, tiene poca fuerza probativa. Las «Confesiones» es la obra de san AGUSTÍN donde aparece de una manera más clara su estilo personalísimo. Prime-

---

[62] P.-TH. CAMELOT, «Le nouveau Psautier. Le point de vue philologique et linguistique» *La Maison-Dieu:* Cahier 5 (1946) 71.

[63] J. SCHILDENBERGER, Benediktinische Monatschrift 23 (1947) 390.

[64] «Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea, et dicant: 'Domine, quis similis tibi?'. Neque enim docet te, quid in se agatur, qui tibi confitetur, quia oculum tuum non excludit cor clausum nec manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, cum voles, aut miserans aut vindicans, et non est qui se abscondat a calore tuo. Sed te laudet anima mea, ut amet te, et confiteatur tibi miserationes tuas, ut laudet te». AUGUSTINUS, *Confessiones* 5,1,1: (MIGNE, *Patrologia latina* 32, 705).

ro, porque su tono es elevado y su estilo cuidado, bien diferente del de los sermones al pueblo; y luego, porque en ella se explaya acusadamente su ingenio, finísimo y ágil, que por naturaleza piruetea preferentemente entre sutiles analogados.

Aquí es donde florece también con más exuberancia el lenguaje bíblico de AGUSTÍN. Basta reseguir superficialmente las palabras citadas del libro quinto para percatarse al instante de que son un sartal de citas bíblicas. Desde el *accipe sacrificium confessionum mearum* hasta *confiteatur tibi miserationes tuas,* cada palabra de estas pocas líneas encierra una alusión, o a veces varias, a la Biblia, en sus formas materiales o semasiológicas. ¿Quién admitiría que ha de darse cabida, no ya en elegante, pero ni siquiera en correcto latín, al «accipe sacrificium confessionum mearum *de manu linguae meae*»? *Manus* nunca se usó en latín como ablativo instrumental. Aquí, más que latín hebraizante habla AGUSTÍN hebreo latinizado.

Si bien se considera, la causa de este estilo excepcional tal vez sea mucho más profunda. Esta manera de decir nos revela uno de los matices más delicados y admirables del alma de aquel gran genio del cristianismo. La esencia del cristianismo está en amar verdaderamente a Dios y cumplir en todo su voluntad. Cumplir la voluntad de Dios supone sujeción total a la Revelación de Dios, manifestada en la Tradición y en la Escritura. Humanamente parece que cuando más gigante es un espíritu más difícil le ha de ser esta sujeción. Y, sin embargo, en ella centuplica su grandeza. Tan sincera y profunda era la sujeción y amor de AGUSTÍN a Dios, que se traslucía perenemente en sus más mínimas expresiones. No sólo conservaba intacto el tesoro inalterable de verdades reveladas, sino que mimaba el mismo vehículo exterior con que a él habían llegado. La reverencia por las formas es un manifestativo de su convicción interior. Y se las había asimilado tanto esas formas hebreas y griegas que le llevaban la voz de Dios, que las había convertido en substancia propia de expresividad. Y tendía siempre a conservar aquellos tonos cálidos y francos del original en su lengua nativa. Y lo lograba, pero más por un esfuerzo de su habilidad suprema que por la plasticidad de la lengua latina.

Siendo, pues, el estilo de AGUSTÍN en sus *Confessiones* excepcional y personalísimo, malamente puede invocarse como norma decisiva en filología.

4.—*Testimonio de san* BENITO *de Nursia* (*480-543*).

En la misma línea que CIPRIANO y JERÓNIMO habla el gran san BENITO, patriarca del monaquismo en occidente. Da una interpreta-

ción de la Escritura que se funda obviamente en el sentido aplicado en su tiempo a las palabras.

Dice en la Regla: «El quinto grado de humildad se tendrá, si todos los pensamientos malos que vienen a su corazón o las malas acciones cometidas a escondidas, por la humilde confesión no las ocultare a su abad. Nos exhorta a esto la Escritura, al decir: «Manifiesta al Señor tu proceder y espera en Él» (Ps 37h,5). Y de nuevo dice: «*Confitemini Domino,* porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (Ps 106h,1). Y asimismo el Profeta: «Te di a conocer mi delito y no oculté mis injusticias. Dije: 'Declararé contra mí mis injusticias al Señor', y Tú perdonaste la impiedad de mi corazón» (Ps 32h,5)» [65].

Es manifiesto, por la intención de la norma que se da y por la acumulación de textos paralelos, que la frase *confitemini Domino,* que en la lengua original hebrea significa «alabad al Señor», se alega para probar a latinos, no precisamente la necesidad de alabar a Dios, sino de hacer una humilde *confesión* de los malos pensamientos y acciones.

III

La ínfima latinidad.—En la baja latinidad nos encontramos con el mismo fenómeno, tan acusado en el latín clásico y en el mismo latín del pueblo cristiano. Mientras abundan las manifestaciones y expresiones de la raíz lingüística *confiteri* para indicar confesión de los pecados, no aparece en parte alguna de una manera viviente y natural para indicar alabanza o acción de gracias.

Entre el ingente material, acumulado por Du Cange, que cristalizó en diez densos volúmenes, ni la nueva palabra *confessare,* que tiene los sentidos de «declarar», «confesar pecados» y «oír en confesión», ni los substantivos «*confessio*», en sus ocho acepciones diferentes, y *confessor,* en sus cinco sentidos distintos, ni otras palabras afines dan cabida en modo alguno al sentido propio y específico de «alabar» o «ensalzar» [66].

---

[65] «Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes, vel mala a se absconse commissa, per humilem confessionem abbati non celaverit suo. Hortatur nos de hac re Scriptura, dicens: 'Revela Domino viam tuam et spera in eum' (Ps. 36 Vg, 5). Et item dicit: 'Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius' (Ps. 105 Vg, 1). Et item propheta: 'Delictum meum cognitum tibi feci et iniustitias meas non operui. Dixi: 'Pronuntiabo adversum me iniustitias meas Domino', et tu remisisti impietatem cordis mei' (Ps 31 Vg, 5)». *Regula sancti* Benedicti, c. VII, *De humilitate:* (Migne, *Patrologia latina* 66, 373 C).

[66] Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis.* Ed. L. Favre

Solamente en la rarísima forma *confiteri,* como único ejemplo se traen unas palabras de san ROSENDO, obispo, contenidas en una donación escrita, librada a favor del monasterio de San Salvador de Cellanova, en las cuales podría encontrarse dificultad. Son éstas: «Quien con el [Padre] y el Espíritu Santo de tal modo personalmente en cada uno en particular permaneces, que [como] un solo [Dios] eres adorado, alabado y confesado» [67].

Mas, si bien se considera, este ejemplo, lejos de debilitar la exclusión del sentido «alabar» de *confiteri,* la confirma. Porque en realidad nos hallamos ante un nuevo verbo, de forma pasiva, cosa inaudita en todas las gamas del latín, donde *confiteor,* en el sentido que analizamos, es deponente. Esto sólo ya prueba el cariz cuidado, estilístico y erudito de la frase, en la cual, además, aun prescindiendo del influjo hebreizante que acusa a través de la liturgia y de la Vulgata, se nota manifiestamente una intención de número y ritmo latinos, a los cuales se somete la misma expresión conceptual, por la acumulación artificial de sinónimos: «*ut unus adoreris, lauderis atque confitearis*».

Fuera de este caso no he dado con otro ejemplo del verbo *confiteri* pasivo, que además en esta época hay peligro ya de que derive hacia sentidos equívocos.

Edad Media.—El padre dominico JUAN DE BALBIS, o BALBUS, llamado también A IANUA, por ser natural de Génova, contemporáneo de santo TOMÁS DE AQUINO, compuso una pequeña enciclopedia lingüística o *summa grammaticalis,* vulgarmente conocida con el nombre de *Catholicon,* en la que registra, entre otros muchos conocimientos, las voces de la primera, media e ínfima latinidad. Esta obra fue repetidamente editada y ampliamente difundida en los siglos posteriores [68]. En la voz *confiteor,* densa y completa, habla sólo de pecados y de los principios, casos y circunstancias de la confesión [69].

(Niort 1883) 10 volúmenes. Voces *confessare, confessio, confessor* y afines, vol. II, pp. 494-498. Cf. B. BOTTE, Confessor: *Archivium latinitatis Medii Evi* 16 (1941) 137-148. Corrige a DU CANGE (MÉNARD). No se dió el grado de *confessor = cantor.*

[67] «Qui cum eo et Spiritu Sancto sic personaliter in singulis manes, ut unus adoreris, lauderis atque confitearis». DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Niort 1883) II 500 *confiteri.*

[68] H. HURTER, *Nomenclator litterarius*[3] (Oeniponte 1906) II 413-414, n.° 218 initio.

[69] IOHANNES DE BALBIS (a Ianua) *Catholicon* (Venetiis 1505) sin paginación. Véase voz *confiteor.*

Las últimas manifestaciones del latín viviente excluyen francamente la confesión-alabanza [70].

IV

Las lenguas romances

La gran familia de las lenguas románicas entronca directa e inmediatamente con el latín. Son ellas las herederas de un depósito lingüístico, abundante y genuino. Muchas veces conservan las esencias de origen. En otras ocasiones, el sentido primordial de un término concreto se ha evaporado en algunas, pero queda todavía en otras, de suerte que en conjunto conservan admirablemente intacto el patrimonio antiguo.

Ahora bien, en cuanto se ha podido constatar, en ninguna de las nueve ramas principales, subdivididas en total en unos 70 dialectos, la palabra «confesar» y sus múltiples formas, nunca tiene el sentido de «alabar», «loar» o «agradecer», a pesar de la influencia que pudo haber tenido en ellas la Vulgata, a través de los siglos. Prevalece casi exclusivamente el sentido de «confesar pecados» [71].

Este hecho indica elocuentemente que no entró nunca en la mentalidad del pueblo, cobrando nueva vida, el sentido confesión-alabanza, como de hecho sucedió con otras palabras o sentidos de origen semita. No pudo haberles legado el latín lo que no tenía.

---

[70] En el latín litúrgico de la Iglesia se encuentra alguna vez *confiteri* en el sentido de «alabar». Por ejemplo, en el himno llamado ambrosiano, de origen hasta ahora incierto [Cf. Eligius DEKKERS «Clavis Patrum latinorum»: Sacris erudiri 3 (1951) 116, n.º 160], cántase al comienzo: «Te, Deum, laudamus, te Dominum *confitemur*», y en el himno de Tercia del Breviario: «Os, lingua, mens, sensus, vigor - *confessionem* personent». Sin embargo, tales casos caen fuera del presente problema. Aun prescindiendo de que la presencia de semejantes palabras es debida a acusadas influencias de la traducción latina de la Biblia, y dejando de considerar que en tales casos la construcción gramatical, en acusativo, discrepa del tipo analizado, que exige dativo, en ellos se transcriben *las mismas palabras del autor*, mientras en el caso de los Salmos se trata de la exactitud de *una versión*. Es admitido que el estilo personal de un autor puede presentar anomalías o singularidades, —por ejemplo, en latín puro los grecismos de Cicerón—, que, aunque al citar sus palabras se han de respetar, por sí solas no son norma de lenguaje.

[71] Explica muy bien el paso de la palabra *confessor* del latín a las lenguas romances principales HANS RHEINFELDER [«*Confiteri, confessio, confessor* im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen»: Die Sprache 1 (1949) 56-67, especialmente 61-64].

CONCLUSIÓN

Considerado en su conjunto cuanto antecede, la conclusión final es clara. Queda bien definida por el punto de vista mantenido por CRISTINA MOHRMANN en 1946, ampliándolo, con más razón, al latín clásico.

«Es necesario todavía señalar otro sentido de *confiteri,* que es muy antiguo, pero del cual hablo en último lugar, porque no era usual en el lenguaje corriente de los cristianos, sino más bien pertenecía al latín bíblico. En el uso bíblico *confiteri* tenía el sentido de «glorificar», «alabar a Dios», *confessio* significaba «alabanza». En este sentido especial la palabra se encuentra regularmente en la Sagrada Escritura, sobre todo en los salmos. Es evidente que este uso se remonta a una expresión hebrea, pero jamás hizo fortuna en el hablar corriente. Es verdad que puede señalársele aquí y allí en los autores, pero casi siempre figura bajo la influencia directa de un pasaje bíblico. Los exegetas [= Santos Padres y escritores eclesiásticos], que muy a menudo dan una aclaración de este uso, nos proporcionan por otra parte la prueba innegable de que el cristiano ordinario no lo conocía» [72].

Así, pues, queda de manifiesto cuán acertada es la observación que se expresa en el prólogo del nuevo «Liber Psalmorum»:

«Entre las varias dificultades que obstaculizan la recta inteligencia de los Salmos en el Salterio Galicano, no es ciertamente la menor la que proviene de la índole de la lengua... El uso de los tiempos verbales que no es conforme a las leyes de la lengua latina, los «semitismos» que deben su origen a una traducción servil..., el uso de vocablos que, o son totalmente nuevos o en la lengua latina más correcta tienen otra significación (por ejemplo... *confiteri* en vez de «alabar», «celebrar», «dar gracias»)...: estos casos y otros semejantes oscurecen no poco el sentido de muchos textos y causan dificultades a los que los recitan.»

«Apenas es necesario decir que todos estos casos en la nueva traducción se han evitado diligentemente...» [73].

Con cuánta razón se hayan evitado estas expresiones difíciles e incongruas, cuán justamente se hayan seguido estas normas y con

---

[72] CHRISTINE MOHRMANN, «Quelques traits caracteristiques du latin des chrétiens», *Studi e Testi* 121, *Miscellanea Giovanni Mercati I* (Vaticano 1946) 447-448.

[73] *Liber Psalmorum cum canticis Breviarii romani*[2], Pontificium Institutum Biblicum (Romae 1945) XX-XXI.

cuánto acierto se haya dado el sentido mucho más exacto del original, lo muestra el caso ejemplar de *confiteri*.

* * *

Estamos en un tiempo de desarrollo y florecimiento en los estudios eclesiásticos, que difícilmente hallará par en la historia. Por una parte, la perfección de la imprenta y medios de reproducción gráfica, y la rapidez de comunicaciones, facilitan la investigación, poniendo en contacto inmediato a los especialistas y difundiendo a todas partes los resultados obtenidos. Por otra, el conocimiento más perfecto del griego, de las lenguas orientales, especialmente el hebreo, y de las ciencias bíblicas auxiliares hacen que no sólo se tengan objetivamente más conocimientos y subsidios de trabajo que en tiempos anteriores, incluso que en los mismos de san JERÓNIMO, como se nota en la encíclica «Divino afflante Spiritu» [74], sino que, transcendiendo a los individuos, los adelantos de la investigación llegan a ser patrimonio de muchos.

Por eso, aunque no pocos actualmente están en disposición con verdaderas garantías de éxito de entender y aun de poder utilizar en el rezo particular las lenguas que salieron de la pluma de los autores inspirados, no siempre ni a todos ni en todas partes esto será posible, y el latín será siempre el medio necesario y tradicional, adecuado y perfecto, de expresión universal sagrada.

Es de desear, pues, que lo que con tanto acierto se ha empezado en los Salmos del Breviario se continúe en los trozos de la Sagrada Escritura del mismo Breviario; y que sea éste el último paso para una nueva versión total de la Biblia, más exacta críticamente que la que está en uso hasta ahora, y por tanto que pueda reflejar mejor, hasta en los mínimos pormenores, los textos originales. La utilidad que de ello se seguiría no sería despreciable, pues la Sagrada Escritura será siempre, junto con el inviolable depósito de la Tradición, base sólida de la argumentación teológica, material inagotable para la predicación sagrada, regla y guía para el ministerio pastoral y fuente perenne de vida para la piedad y la ascesis cristianas.

Abril de 1955.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.
Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona).

[74] Acta Apostolicae Sedis 35 (1943) 306-307.

Notas, Textos y Comentarios

La Vetus Latina Hispana

Primicias de una edición crítica

En atención al amplísimo contenido de la obra de Mons. Ayuso, ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS *ha encargado de su presentación y crítica al P. R. Criado para la parte general y bíblica y al P. A. Segovia para la parte patrística.*

I

Desde hace más de veinte años viene trabajando incansablemente Mons. Ayuso en problemas de Crítica textual bíblica. Inició sus trabajos con un serio estudio del texto neotestamentario llamado cesariense. Pero desde que, al organizar en 1940 la Exposición de códices bíblicos españoles, se puso en contacto directo con nuestros propios tesoros documentales, su labor investigadora de las versiones usadas en España ha sido continua. Y con un éxito asombroso. La obra que hoy aparece a la luz pública, es el fruto maduro y riquísimo de esos trabajos.

1. Ante el vol. 1 de VETUS LATINA HISPANA [1], que es sólo el pórtico de un monumental edificio, se corre el peligro de desatarse con ditirambos en lugar de dar expresión a un juicio, por equilibrado no menos admirativo y laudatorio.

El estudio, interesante y por demás fecundo, de las notas marginales que, tomadas de la Vetus Latina, existen en los códices españoles de la Vulgata, movió a Mons. Ayuso a dar una edición crítica de todas ellas. Había que buscar los manuscritos en España y en el extranjero. Mons. Ayuso recorrió cuantos archivos nacionales o extranjeros poseían manuscritos con dichas notas.

Pero sus viajes y estudios le hicieron ver que, a más de las notas marginales, se encuentran otras incorporadas en el texto mismo de los manuscritos bíblicos. La segunda etapa, pues, fué la investigación

---

[1] MONS. DR. TEÓFILO AYUSO MARAZUELA, *La Vetus latina hispana.* I. *Prolegómenos. Introducción general, estudio y análisis de las fuentes.*—C. S. de I. C., Inst. Francisco Suárez (Madrid, 1953) 598.

de esas interpolaciones que de la Vetus Latina existen en los códices españoles. El Octateuco, Reyes, Proverbios, Eclesiástico y 1.ª de San Juan presentaban el material interpolado.

Su estudio le decidió a emprender otra etapa de investigación, que le proporcionó una nueva serie de hallazgos. Se había dado cuenta de que en magníficos manuscritos bíblicos españoles no sólo había estas interpolaciones, sino que libros enteros del texto, procedentes de versiones prejerominianas, estaban interpolados entre los demás de la Vulgata. Así, por ejemplo, Rut, Paralipómenos, Tobías, Judit, Ester, Salterio, Baruc y Macabeos.

Llevado por el instinto propio del investigador auténtico sospechó que otros célebres códices de origen oscuro tendrían esas interpolaciones. Y en su busca no sólo se encontró con ellas, sino que, acercándose a los manuscritos, la niebla que ocultaba el origen de algunos sumamente importantes se deshacía, y España se reveló como la cuna del *Ottoboniano,* el *Lugdunense,* el *Sangermanense,* los *Fragmentos de Toulouse* al Eclesiástico, los de *Freising* a las epístolas paulinas y a las católicas. Entre tanto y como de rebote valiosísimos manuscritos españoles totalmente inéditos y aun desconocidos, salían a la luz por los trabajos de Mons. Ayuso: la Biblia de Calahorra, la de Oña, las dos de Calatayud, las dos de Zaragoza...

A mayor satisfacción por los resultados, mayor sed de completarlos. La Liturgia Mozárabe, de indiscutible antigüedad, prometía al investigador nuevos manantiales en los que no sólo se mezclaban las aguas de la Vulgata con las antiguas de la Vetus Latina, sino que intermitentemente brotaban de ellos caudales intemerados de las viejas versiones prejeronimianas. Así en diversos Cánticos del Antiguo Testamento, en el Salterio y en las Lecciones sacadas de los Hechos, de la Primera de San Juan y del Apocalipsis. La 4.ª etapa recompensaba espléndidamente al investigador, que, agradecido, presentará en propio volumen una edición, la primera crítica, del Salterio Visigótico.

Restaba sólo el examen de los escritores españoles que pudieran entregarnos restos de la Vetus Latina Hispana. Aquí la labor se hacía sofocante por lo enmarañada y en muchos casos por la anónima o seudónima producción. Con entusiasmo incansable y con paciencia benedictina Mons. Ayuso logró de los escritores españoles las últimas devoluciones del tesoro buscado. Al mismo tiempo la Patrología Hispana sale beneficiada. De ello se habla en el segundo número de esta Nota.

Finalmente, las etapas recorridas obligaron al autor a un constante trabajo comparativo entre los restos hispánicos de versiones latinas anteriores a San Jerónimo y las usadas por los contemporáneos Escritores Eclesiásticos Latinos de la Iglesia Universal, así como la versión madre de todas (excepto la Vulgata): la Versión Alejandrina o de los LXX.

2. Los trabajos de esta empresa, tanto más gigantesca cuanto que en su amplísimo aspecto investigador ha sido realizada por un solo hombre, van a ser recogidos en la obra, cuyo primer volumen, premiado con la más alta distinción científica nacional, estamos presentando.

La edición es espléndida, exactamente regia. Tanto que no faltarán quienes la censuren de prodigalidad. Creemos, sin embargo, que se puede perdonar el exceso material, si lo hay, para honrar al creador de tan egregio monumento espiritual y colocar las ediciones patrias a la altura de las extranjeras aun en este aspecto.

El volumen publicado contiene solamente *Prolegómenos*. En ellos se comprenden de una parte los adminículos editoriales comunes a todos los volúmenes, y de otra los problemas introductorios de carácter general a toda la obra.

Entre los adminículos editoriales se encuentran los catálogos: *a)* de siglas y abreviaturas (pp. 23-24, 45-62 y 535), *b)* de los 255 (en realidad 256) códices españoles estudiados (pp. 25s. y 535), de Padres y Escritores Eclesiásticos españoles estudiados, con sus siglas (pp. 27-30), de Padres y Escritores eclesiásticos no españoles estudiados, con sus siglas (pp. 30-38), *c)* la colección de Enciclopedias, Revistas, Colecciones y obras de extenso alcance con sus siglas (pp. 45 a 62 y 536), *d)* el Indice de producción bibliográfica en torno a cuestiones que se tocan en estos volúmenes, dispuesto por orden alfabético de autores (pp. 65-139 y 536-546).

Los problemas introductorios se distribuyen en dos grandes Secciones. 1.ª: La *Vetus Latina* en general. 2.ª La *Vetus Latina Hispana*.

En la 1.ª, después de estudiar el delicado y nunca del todo terminado problema de *la pluralidad de versiones latinas prejeroniminianas* (pp. 145-151), y enumeradas las varias clasificaciones que de ellas se han hecho con los problemas a que dan lugar (pp. 153-155) y que Mons. Ayuso con mucha razón pone descarnadamente de relieve solicitando así la reflexión de los estudiosos, pasa al problema de la *Itala*.

Descarta las soluciones que o bien escamotean su concreta y determinada existencia, como la de los que leen «*illa quae*» en vez «*Itala*» en el célebre texto augustiniano *de Doc. Christ.* 2, XV, 22 (pp. 155-153), o bien suponen corrompido el texto de «*Itala*» (pp. 159 s.), o bien entienden por «*Itala*» la Vulgata de San Jerónimo (pp. 160 s.).

Mons. Ayuso cree que se trata de una *Vetus Latina* en general, por oposición a la *Vulgata* (pp. 161 s.) y que esa *Vetus Latina* no es la *Africana* ni la *Revisión Hexaplar* de San Jerónimo (pp. 163 s.), sino una prejeronimiana extendida por Italia (pp. 164-168) que aparece a mediados del s. II (pp. 168-172).

Respecto a *la Africana,* sin afirmar su unidad o pluralidad, cree que se puede dar por demostrada la existencia de una versión con características propias, que ya en tiempo de Tertuliano se usaba corrientemente en Africa, sin que esto quiera decir que sea la más antigua, ni única en sus orígenes, ni que diera su color africano a las demás en que pudo influir (pp. 173-181). Más aún, según él, *la Africana* no fué la primera entre las versiones prejeronimianas (pp. 183 s.), ni hoy podemos establecer la fecha y lugar de origen de la *Vetus Latina* (pp. 184 ss.). También se decide Ayuso, en lo sustancial, por un texto griego traducido en la *Vetus Latina,* sin negar que un día pueda demostrarse el origen hebreo o arameo de algún libro particular (pp. 186-190). Reseña los trabajos sobre la latinidad de la *Vetus Latina* e indica los problemas que suscitan las alegaciones bíblicas hechas por los Padres, a lo que se sigue una abundante bibliografía de estudios sobre el texto bíblico de los mismos (pp. 190-197).

Aborda luego las *Fuentes de la Vetus Latina* en general con la indicación de las obras generales (pp. 201 ss.), la lista descriptiva de códices y fragmentos ordenada por libros de la Sagrada Escritura (pp. 205-227) y el Indice onomástico y bibliográfico de aquellos escritores de la Iglesia Universal, que, no rebasando el siglo VII, aducen textos bíblicos que la Vetus Latina Hispana también nos ha conservado (pp. 233-312). En este Indice se colocan en primer lugar los Anónimos sin atribución definida, que suben a 330, luego los Anónimos de atribución falsa o dudosa, los Seudos, cuyo número es de 310, y, finalmente, los escritores identificados, que son 336.

Preparado para el propio camino con este formidable equipo, nos presenta Mons. Ayuso la *Vetus Latina Hispana.*

Una *Introducción Especial* inicia en el problema mismo de su existencia (pp. 317-331). Y luego de hacer el balance general del estado en que se encuentra hoy el estudio de las fuentes españolas (pp. 333-341), emprende la exposición y análisis de las fuentes de la *Vetus Latina Hispana:*

a) *Los manuscritos bíblicos españoles o de origen español* ordenados por épocas y siglos, que en número de 204 quedan catalogados en cuanto a signatura actual, descripción, contenido, origen, texto, estudios y bibliografía (en el Apéndice 2.º [p. 535] se completa el catálogo con la lista, mucho más sobria, de otros 51 manuscritos no alistados anteriormente); b) *La clasificación de* esos *manuscritos* según antigüedad, sus tipos de letra, familias y tipo de texto, origen, procedencia y situación actual, versiones que contienen, elementos de la *Vetus Latina Hispana,* libros de la Escritura y elementos de la *Vetus Latina Hispana,* libros de la *Vetus Latina* que se contienen en manuscritos españoles (p. 383-399).

Las interpolaciones de la Vetus Latina en los manuscritos de la Vulgata era un tema necesario a continuación, por su importancia absoluta y relativa. Las estudia en un ámbito universal tanto cuando se trata de suplencia que se hace de la Vulgata con la Vetus Latina,

como cuando se adicionan al texto jeronimiano elementos (libros, secciones, perícopes) de la Vetus Latina (pp. 401-406). Ayuso enumera todas las interpolaciones indicando los códices y los pasajes afectados por ellas, pero dejando para los correspondientes volúmenes la transcripción respectiva. En esta enumeración, al trabajo realizado por investigadores precedentes de Quentin, Weber, Bruyne y otros, añade Ayuso el resultado feliz de las propias búsquedas. Según Ayuso, «*hay una constante histórica, que va desde el Génesis a las epístolas católicas, y en todos los casos nos encontramos siempre a los manuscritos de origen hispánico, no sólo aislados, sino en bloque, o como los únicos representantes o como los más y los mejores. A nuestro juicio, el primer eslabón de la cadena arranca de San Peregrino. Él, lo mismo que incluyó en los márgenes de su edición de la Vulgata una muchedumbre de notas marginales de la Vetus Latina, incluyó en otros casos, aunque con mucha sobriedad, ciertas interpolaciones dentro del texto mismo de la Vulgata. Parece que con el deseo de dar a los lectores más claridad... Luego, abierto el camino, la marcha fué* in crescendo. *San Isidoro las aumentó, como aparece en el Toledano. Siguió sus pasos Teodulfo, que tanto influjo isidoriano tiene. Después los autores de la recensión de Ripoll, como se deja ver a través de los códices de Ripoll y de Rosas. Esto de un modo general y sin excluir lo que pudiera suceder en otros países*».

Más empeño aún pone el autor en el estudio de las *Notas marginales de la Vetus Latina Hispana.* Por su valor intrínseco, por su valor en orden a la existencia y naturaleza de la Vetus Latina Hispana y por lo relativamente poco estudiadas que han sido. Por eso, después de especificar los trabajos que le precedieron, y presentarnos los códices españoles que contienen notas marginales de la Vetus Latina, estudia en qué libros de la Biblia y cómo se presentan las notas marginales, qué relación y dependencia tienen los grupos de esos códices y los mismos códices entre sí, las siglas de ellas y su significado, el número de notas, la constitución de un Corpus, su origen, que está en una o varias versiones prejeronimianas hechas sobre el texto griego, la fecha en que se formó el Corpus (s. V), el lugar (España ciertamente, y, dentro de ella, probablemente la meseta del norte hasta el Cantábrico), el autor (S. Peregrino) (pp. 409-436).

Un capítulo sobre la *Liturgia Mozárabe,* su antigüedad, bibliografía (fuentes y estudios), códices, relaciones de la liturgia mozárabe con la Vetus Latina (pp. 437-460).

Finalmente se cierra esta magna *Introducción Especial a la Vetus Latina Hispana* con el estudio de los Padres y escritores españoles. Abre aquí el camino el Indice ordenado de dichos escritores (anónimos, seudos y escritores identificados) con la enumeración de sus obras, sus fuentes y bibliografía. Los autores así catalogados son 374. Su estudio, compulsación de citas bíblicas, comparación y relación del texto de esas citas con los LXX, Vulgata, Vetus Latina, Vetus

Latina Hispana y otros escritores de la Iglesia universal refuerza las conclusiones a que sobre la existencia y naturaleza de la Vetus Latina Hispana había ya llegado Mons. Ayuso, y quedará recogido en las introducciones especiales que cada libro bíblico llevará en los siguientes volúmenes.

Termina la obra con el *Indice documental* (de Padres, escritores eclesiásticos y otras fuentes), el *Indice bibliográfico por orden alfabético de autores* y el *Indice general* del volumen.

3. Tócanos ahora exponer sinceramente nuestro juicio. El cual es no sólo de admiración y alabanza, sino de verdadera estupefacción ante la obra presente y futura de Mons. Ayuso. Se han aunado aquí dotes personales singulares de investigador de ley, preparación metodológica excelente, trabajo perseverante y sin economías, y un favor precedente y concomitante de la Providencia proporcionándole un primer y acertado orientador (el P. Bover), salud y fuerzas extraordinarias, medios económicos, la ayuda insuperable del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y, no en último lugar, la tan delicada como eficaz colaboración de su hermana Isabel, única persona a quien el autor, para evitar omisiones infortunadas, menciona en su prólogo.

Comenzando por lo más externo y material, admira la corrección tipográfica, la perfecta distribución de secciones, capítulos, párrafos. Estando planeada la edición con magnificencia real, dicho está que la vista descansa y se sacia plácidamente en el tipo de letra, en los ricos márgenes, perfecta visibilidad de las notas. Regia también la abundancia de catálogos, índices y adminículos de toda clase. Tal vez se pudiera discutir lo amplio del formato, que, para nuestros brazos modernos, es algo difícil de manejar. Sospechamos, sin embargo, que se ha tenido en cuenta por razón de uniformidad el formato necesario para los siguientes volúmenes, donde hay que presentar una larga serie de columnas base del estudio comparativo de los textos.

Pero como la Nota que escribimos no es un reclamo para la propaganda, sino una presentación científica de la obra, indicamos también algo que nos parece menos perfecto, y que en los volúmenes sucesivos puede lograr la perfección.

Así como la corrección tipográfica es inmejorable, creemos que en la ortografía de palabras extranjeras se han deslizado errores, que, si, relativamente al enorme número de obras presentadas, no es exagerado, en sí mismos son algo numerosos y a los lectores de esas lenguas cultas producirán momentos de insatisfacción.

Especialmente, aunque no exclusivamente, nos referimos a la bibliografía alemana que tan copiosamente se cita. Así, por ejemplo, se lee Friburg, Nötzcher, Bibliotek, Orientalm (Orientalni), p. 46 übersetzung, Earstern p. 51; Fortschrift, Nefte p. 52; distration p. 159; Krüherer (= früherer) p. 338; *La Huer* (= Lauer) p. 367...

El sistema de siglas está llevado con rigor metódico. Pero no sabemos si conquistará hoy los sufragios de todos.

Dar una letra, o a lo más dos, por cada palabra, nos parece sumamente exacto e ideal, pero en realidad convierte las siglas en jeroglíficos, cuyo desciframiento ni los especialistas mismos podrán conseguir en cada ocurrencia. Hubiéramos preferido que, reservando las siglas muy condensadas para unas cuantas obras o revistas ya clásicas dentro de cada especialidad, las restantes se formasen con la abreviatura de cada palabra. Así al estudioso se le ahorra un trabajo injustificado. Tanto más cuanto que en la lista de siglas hay no pocas de publicaciones muy raras o enteramente secundarias para la materia.

Esto no nos impide mostrar nuestra admiración por el enorme trabajo y utilidad de los catálogos bibliográficos, aunque adolezcan alguna vez de ese leve defecto, si defecto es acumular lo que por abundar *non nocet*. La lista de siglas contiene 1.161 números. La de obras consultadas pasa de los 4.000. Es un caudal impresionante, ya que la lectura del volumen hace juzgar que las obras elencadas en la bibliografía son en realidad consultadas. Y el número de obras es no sólo testigo de la concienzuda labor, sino que será auxiliar valiosísimo para cuantos en adelante quieran abordar estos estudios.

Una aportación bibliográfica de suma utilidad son las bibliografías de temas particulares, diseminadas a lo largo del estudio de los mismos, v. gr. de la *latinidad de la Vetus Latina y de los Padres* (pp. 190-195), de las *citas bíblicas patrísticas* (pp. 195 ss.), de *anónimos, seudónimos y escritores identificados* (pp. 233-312), de *códices españoles* (pp. 347-383), de *la Liturgia Mozárabe* (pp. 442 ss.), de *Escritores españoles* (pp. 463-532). Estas bibliografías particulares son selectas y precioso instrumento de trabajo.

Algunas deficiencias en estas inmensas bibliografías son inevitables. No se entiende, v. gr., por qué en la primera lista de siglas no se añade el año inicial de publicaciones en serie. Otras veces sería útil no omitir las páginas de referencia, v. gr. las notas de página 183. Hay también indicadas obras junto a temas particulares que no están incluídas en el catálogo general. Así, por citar algún ejemplo, el artículo de J. ZIEGLER, *Die «Peregrinatio Aetheriae»* citada en página 196 n.° 292, la obra de VOLKMAR, *Esdras Propheta* en página 209 nota 102, el artículo de SCHUM citado en página 208 n.° 77, la obra de L. DELISLE, *Biblioth. Nat.* página 547, n.° 204...A veces se omite indicar de qué colección se trata, v. gr. p. 66, el artículo de ALTANER que va en cuarto lugar. Otras no responde nada en la lista de siglas a la que se encuentra en la bibliografía, v. gr. página 66: *MDG* ALTANER, *Augustinus und Epiphanius von Salamis*. La vista diligente y tenaz de diversos revisores podría disminuir el número de esos lapsos.

De mayor importancia parece que es la colocación al final de la obra de una serie de *Apéndices bibliográficos*, ya que no se trata de obras aparecidas al terminar de imprimirse el volumen. Tienen además el peligro estos Apén-

dices de que, como sucede con el 7.° (p. 547), que contiene los *Addenda* al catálogo descriptivo de códigos españoles (de pp. 347-383), la numeración añadida no concuerde exactamente con la principal. Así nos encontramos con tres numeraciones distintas. En p. 26 el códice 201 es el Vaticano, el 202 es el Zaragozano[1], el 203 es el Zaragozano[2], mientras que en página 382 s. 201 = Vaticano, 202 = Vicense[5], 203 = Zaragozano[1], 204 = Zaragozano[2] y finalmente en página 547 comienza lista adicional con 204 = Salterio[9] (Parisino). De modo que un 202 es a la vez Zaragozano[1] y Vicense[5], un 203 es Zaragozano[2] y Zaragozano[1], y un 204 es Zaragozano[2] y Salterio[9] (Parisino).

Raros son los errores de imprenta en los textos que se citan. Sin embargo, realzaría aún más el agrado de su lectura verlos completamente eliminados y no encontrar v. gr. en página 147 col. 1.ª «*Contra ignota signa propia* (= propria)..., *si quam dubitationem attulerit latinarum* (= latinorum) *interpretum infinita varietas*».

Algunas omisiones extrañan. Por ejemplo (p. 202) la colección patrística *Ancient Christian Writers* de la Universidad Católica de Wáshington; la frecuente omisión de la época de los manuscritos a partir de los libros de Cánticos (p. 206 ss.; igualmente p. 450 s.). No se avisa, que sepamos, que, al lado de cada anónimo o seudónimo o autor identificado, junto a la obra que se cataloga se dan sus siglas. Y más de uno tardará en caer en la cuenta. A veces se omite el año de las publicaciones y la página correspondiente, v. gr. la obra de Escudero, p. 363. Falta un número para el papa Siricio, que es quien realmente respondió a Himerio de Tarragona (cf. n.° 303, p. 501). Hay una larga cita de Madoz sin indicación alguna (p. 516, n.° 333). Sancho del Castillo es citado (p. 517, n.° 334) sin lugar ni año.

Estos y otros lapsus, que sería importuno consignar, no quitan el mérito a los millares y millares de citas ejemplarmente hechas. En este género de obras la comprensión con el autor es una ley de justicia por lo que hace a estos detalles. Puede decirse que en Ayuso la regla general es la cita bien hecha, y sólo la excepción, proporcionalmente muy rara, los casos en que algo falta.

4. La longitud de esta Nota nos obliga a ser breves en el juicio que nos merecen los Prolegómenos en cuanto a problemas introductorios. Es, sin embargo, parte muy importante de este volumen.

Hay que decir en primer lugar que no falta ninguno de ellos. Antes habrá quien reproche la extensión con que se atiende a algunos.

Creemos que Mons. Ayuso trabaja fundamentalmente y en general estamos de acuerdo con sus conclusiones.

Nos parece sólidamente probada la pluralidad de versiones latinas prejeronimianas, bien que hubiéramos deseado más concreto el argumento lingüístico basado en la palabra *interpretari* y *editio* (p. 146 s.). Así como nos parece válida la prueba sacada de San Agustín y de San Jerónimo. En la discusión sobre «*Itala*» del texto augustiniano de Doctrina Christ. (p. 157-168), si creemos perfectamente lograda la refutación de los que leen «*illa*», y de los que piensan en la Vulgata de San Jerónimo o en su revisión hexaplar, dudamos un poco de la seguridad con que Mons. Ayuso da por descartada una posible corrup-

ción del texto. No que sus argumentos carezcan de valor. Pero ¿qué pensar de las razones en contra? La ausencia *absoluta* de mención, no sólo en la restante literatura cristiana sino en el mismo S. Agustín, da motivo para sospechar. Creemos, con Ayuso, que no se puede dudar de la existencia de una Vetus Latina europea por contraposición con la africana. Pero para ello no es necesario acudir a la misteriosa mención agustiniana de la Itala. Ni siquiera una monografía recentísima contemporánea y coincidente con la de Ayuso, J. SCHILDENBERGER, O. S. B., *Die Itala des heiligen Augustinus*. Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold. Beuron 1952, ha logrado disipar nuestras dudas.

Serias las reflexiones que sobre la Africana lleva al autor a reserva (pp. 173-181); atinado el examen que hace de la hipótesis que ve un texto hebreo como origen de la Vetus Latina (pp. 188 ss.) y matizada su conclusión de posible texto hebreo para determinados libros (p. 190); rico el catálogo descriptivo y apreciativo de los códices de la Vetus Latina (pp. 205-227).

5. Pero es en la parte tercera donde nos presenta Mons. Ayuso su obra más personal e inédita: la Introducción Especial a la Vetus Latina Hispana, que abarca 215 cerradas páginas de datos, argumentación y conclusiones.

Gran empeño en sobriedad de páginas pone el autor en el problema de la existencia de la Vetus Latina Hispana. Partiendo de una verosimilitud a priori, es decir, fundada en la clase de Iglesia que era la española desde los primeros tiempos del cristianismo (pp. 317-326), considera luego los datos a posteriori, y del hecho de que no pequeña parte de lo que se conserva de la Vetus Latina o procede de España o se ha conservado a través de documentos españoles, cree poder deducir con gran probabilidad, certeza para él, la existencia de una o de varias versiones latinas prejeronimianas, totales o parciales, en nuestra península (pp. 326-331).

La demostración de la premisa documental a posteriori será objeto de los siguientes volúmenes. La conclusión nos parece legítima. Sólo falta que Dios ayude a Mons. Ayuso para poder presentar al público las pruebas de esa premisa a posteriori.

Es verdad que algunos, impacientes por ver personalmente las riquezas anunciadas, desearíamos haber tenido ya en esta *Introducción Especial* algunos anticipos concretos de esos textos. Otros, más escépticos en achaques de irreductibilidad de versiones, lo hubieran deseado para convencerse personalmente. La paciencia se nos impone a unos y a otros. Aparte de que algún avance ya lo había dado Ayuso en sus numerosas monografías preparatorias.

Pero Ayuso, que ya tiene reunidas y bien estudiadas todas las pruebas de su premisa a posteriori, se complace en esgrimir su argumentación y concluir a la hispanidad de un texto peninsular que,

no coincidiendo con el Africano, ni con los demás europeos, es, por tanto, una versión distinta y española por lo mismo que se transmite únicamente por códices españoles y se diferencia de todos los demás textos. Por otra parte, no niega que, allí donde esa diferencia no se muestre radical, haya intervenido, como pasa en la Vulgata y probablemente en la Vetus Latina general, la incorporación de elementos (aun libros enteros), procedentes de otras versiones, pero incorporación dentro del texto hispánico que no debe ser causa para negar a éste su personalidad propia, como no lo es el mismo análogo fenómeno para negársela a la Vetus Latina ni a la Vulgata. Ahora bien, este texto español representante de una versión prejeronimiana autóctona, no ha sido conocido como tal hasta que Ayuso ha descubierto su carácter irreductible y peninsular. Debe, pues, considerarse con toda justicia a Mons. Ayuso como descubridor de la Vetus Latina Hispana. Gran gloria la suya, aunque sólo fuera por esto. Pero esperamos además que podrá ver dentro de pocos años sacado a la luz pública el tesoro tan laboriosamente logrado. Su edición crítica será nueva corona de gloria para el diligentísimo investigador.

Más aún: creemos que si, improbablemente, fuera posible reducir las divergencias del texto español hasta hacerlas explicables por diversidad de códices griegos de los LXX que se hubieran tenido presentes para diversas recensiones de única versión latina prejeronimiana, todavía la gloria de Monseñor Ayuso por haber sacado a luz todos estos tesoros españoles (algunos de primer orden y totalmente desconocidos), con sus valiosos estudios correspondientes, bastaría para cubrir de honor a muchos investigadores juntos. Pero no creemos probable esa tesis ni por lo que hace al texto español ni por lo que toca a la Vetus Latina en general. No es lugar de detenernos a probarlo. Nos contentamos con repetir la afirmación, que, en su segundo miembro, es sentencia extendida entre los más de los especialistas en versiones prejeronimianas.

6. Por no alargarnos, pasamos por alto con sólo un testimonio de gran alabanza el estudio sobre las notas marginales de la Vetus Latina Hispana, verdadero modelo en su género y pilar fundamental en la demostración de su existencia. Con razón se le dedican 27 páginas, y aún nos saben a poco, pues hubiéramos deseado ver más claramente la prueba de que el lugar de origen fué el norte de la Península. Pero ésta es una pequeñez. Igual satisfacción produce la monografía sobre la Liturgia Mozárabe (pp. 437-460), donde se nos dan además (p. 459) algunos textos comparativos entre el Liber Commicus y la Vulgata, que demuestran suficientemente su irreductibilidad. Quien hojee detenidamente las páginas de este primer volumen, y mucho más cuando aparezcan los restantes, se persuadirá de las muchas veces que Ayuso corrige, amplía o perfecciona la obra de los más eminentes especialistas en su materia, rindiendo siempre,

como es propio del verdadero sabio, homenaje a los que en el trabajo honrosamente le precedieron.

Estas y otras, que por pertenecer al campo patrístico dejamos a un especialista en él, son las características del primer volumen de la Vetus Latina Hispana. Estos son también sus méritos. Ante ellos tienen poca importancia las superfluidades que acá y allá se hubieran podido suprimir, dado que la obra se dirige a especialistas, o al menos a iniciados; o el estilo con frecuencia oratorio y ampuloso más que de libro; o la natural complacencia con que enumera sudores, dificultades y hallazgos. Algunos de estos reparos tienen su explicación en la plétora de vida que posee este investigador eminente, en la ingenua sencillez con que se entrega plenamente a su incumbencia y en el amor con que justísimamente mira las espirituales riquezas patrias con frecuencia indebidamente depreciadas por ciertos investigadores extranjeros.

La gloria de Mons. Ayuso por esta obra es gloria del clero español, de las letras españolas y de su madre Patria.

II

En la ingente labor de reconstrucción de la Vetus Latina Hispana, era necesario investigar todas las fuentes del texto prejeronimiano. Y entre ellas ocupan puesto bien importante los escritores eclesiásticos de la antigüedad.

1. Su estudio lo divide el Sr. Ayuso en dos secciones: en la primera se trata de los extranjeros; en la segunda, de los españoles.

En cuanto a aquéllos, el autor se propone más bien un fin práctico, no una investigación personal y profunda que en su conjunto ya existe. Puesta la mira en la búsqueda del texto bíblico que emplearon aquellos autores, se presenta una lista con indicaciones de obras, ediciones principales y bibliografía apropiada respecto de cada autor. Esta tarea se compara modestamente a la de Ruth, cuando iba espigando detrás de los segadores en el campo de Booz. Sin embargo, aun así, la elaboración del elenco en plan exacto crítico y metódico exige mucho tino, formación técnica y amplísima consulta personal. Y el Sr. Ayuso ha salido airoso de su empresa.

Primeramente, en cuanto a los autores no identificados, nos ofrece una lista escrupulosamente elaborada de 641 anónimos o pseudónimos patrísticos. Sólo el que tenga experiencia de este espinoso problema, sabrá apreciar debidamente tan valioso instrumento de trabajo.

A continuación vienen los Padres y escritores eclesiásticos identificados, que suman 337. La bibliografía sobre cada autor, dentro de los límites prefijados, es abundante y bien escogida; la enumeración de las obras y la indicación de las ediciones, supone una labor pacientísima y un gran esfuerzo por ser lo más completo posible.

2. Pero donde la tarea aparece más personal y dignísima de todo elogio es en la sección referente a los Padres y escritores españoles. No existe en la actualidad una elaboración de conjunto sobre la patrología española tan extensa y profunda como la presente. El estudio que abarca desde los orígenes hasta la caída del Imperio Visigodo, enumera 374 autores, incluídos los anónimos.

Entre los escritores identificados, se dan noticias de 16 no mencionados, ni por los PP. Cuevas y Domínguez en el apéndice a la Patrología (versión española) de Altaner (año 1945), ni por este eminente patrólogo en la 3.ª edición alemana de su utilísimo manual, ni por D. Dekkers en la excelente *Clavis Patrum Latinorum* (Sacris erudiri, III, 1951).

Aun descartando de esta lista autores identificados menos dignos de mención, por haberse perdido sus obras sin dejar rastro de sí, quedan todavía otros que merecen tenerse en cuenta y se agrupan en dos clases: unos, cuyos escritos desaparecidos se pueden de alguna manera reconstruir: tal es el caso v. gr. de Cerecio, Desiderio, Himerio Tarraconense, Lucinio Bético, Profuturo y Ripario. Forman la segunda clase aquellos cuyas obras aún se conservan; de éstos conmemora el Sr. Ayuso a Argilio, Ceponio y Peregrino, nombres que no aparecen en las citadas investigaciones patrísticas.

3. Si ahora consideramos en particular las indicaciones de cada escritor español que presenta esta sección del monumental volumen, merecen especial elogio los rasgos siguientes:

n. 291 (pp. 493-494) Eteria o Egeria. Breve síntesis de los últimos estudios, recalcando los méritos de Ferotin en este punto.

n. 295 (p. 496) Eutropio. Buen resumen de las investigaciones actuales acerca de este escritor, del cual 'puede decirse que le ha resucitado el P. Madoz'.

n. 301 (pp. 498-500) Gregorio de Elvira. Excelente bosquejo de las diversas cuestiones agitadas sobre el Obispo de Ilíberis.

nn. 304-306 (pp. 501-502) Idacios. Discusión referente al problema de los tres Obispos Idacios (de Mérida, de Ossonoba y de Aquas Flavias).

n. 310 (pp. 506-508) S. Isidoro. Copiosa bibliografía, que completa en lo posible a las anteriores. Lo mismo podemos decir de los nn. 324, S. Martín Dumiense, y 345, Prisciliano (pp. 514-515; 523-524).

n. 343. S. Peregrino (pp. 520-521). También aquí se sintetizan los últimos estudios sobre este autor 'tan insigne, como enigmático', ignorado por N. Antonio, Saenz de Aguirre, F. Flórez, etc.

4. Por último, vamos a hacer alguna observación para completar o rectificar ciertos puntos.

p. 193. Tertuliano. Podía añadirse: TEEUWEN, S. W. J., *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn, 1926.

p. 192. S. Agustín. Cf. VOGELS, H., *Die heilige Schrift bei Augustinus Aurelius Augustinus*. Festschrift d. Görresgesch, zum 1500 Todestag des hl. Augustinus. pp. 411-421, Köln, 1930.

ALTANER, B., *Die Benutzung von original griechischen Vätertexten durch Augustin*, en Zeitschrift für Religions-u. Geistesgeschichte, 1 (1949) 71-78.

n. 277 (p. 490) Cosencio (se suele decir Consencio). Anota el Sr. Ayuso: Cosencio escribió a S. Agustín tres epístolas... Todo se ha perdido... A la segunda contesta con la Epístola 119. A la tercera, con la Epístola 120 (seguimos la enumeración de ML 33, 449-462). En HE, se dice Epístola CCV y CCX.' Hasta aquí el Sr. Ayuso.

Ahora bien: la Epístola 119 es del mismo Consencio y la 120 es la correspondiente respuesta de S. Agustín. Además se conserva una carta del Santo, la 205, en que contesta a otra de Consencio, perdida. Véase CSEL, 34, 1, pp. 698-704 (ed. Goldbacher) y BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, IV, p. 500.

n. 875 (p. 301): por un lapsus calami se dice Berlín en vez de Bonn.

Naturalmente que estas deficiencias representan bien poco en comparación con el enorme esfuerzo realizado por el benemérito Sr. Ayuso en sus prólogos a la Vetus Latina Hispana. Nuestra más cordial enhorabuena.

R. CRIADO S. J. A. SEGOVIA, S. J.

Granada. Facultad Teológica.

Informe inédito del P. Juan de Cárdenas sobre conmutación de últimas voluntades

I

NOTAS HISTORICAS

Circunstancias del informe.

En los anales de Sevilla el año de 1678 está registrado con piedra negra. El espectro del hambre estuvo rondando muchos meses por la ciudad y por sus contornos. Ya el año anterior se había dejado sentir la necesidad y la escasez de granos. El Cabildo de la Iglesia Metropolitana había puesto entonces a disposición del Ayuntamiento veinte mil ducados para atender a las provisiones más urgentes. Pero el remedio fué efímero, porque 1678 se presentó tan implacable y tan seco como los años anteriores. Los braceros del campo estaban ociosos y exhaustos [1]. Para aumentar las preocupaciones, corrio el rumor (y esta vez el rumor no era falso) de que la peste merodeaba ya por varias regiones de Levante y del Sur de España y Norte de Africa. Cartagena, Murcia, Orihuela, Málaga y otras poblaciones más próximas sufrían ya el contagio. Las puertas de Sevilla se cerraron y custodiaron con estrecha vigilancia [2]. No hacía falta ser muy viejo para acordarse con terror de la espantable tragedia de treinta años atrás, cuando en tres meses y medio habían sucumbido a la peste casi

---

[1] Sobrias noticias y referencias en los «Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla..., formados por Don Diego Ortiz de Zúñiga..., ilustrados y corregidos por Don Antonio María Espinosa y Cárzel». Madrid, 1796. Tomo V, libro XVIII, año 1677, ns. 8, 9, 10, 12, pp. 324-326, y año 1678, ns. 2 y 3, pp. 328-330.

[2] Quizás con esta ocasión dictó el Ayuntamiento unas severas y minuciosas ordenanzas «para guardar Sevilla de la peste», de las cuales tenemos un informe en los *Papeles del Conde del Aguila* (Archivo Municipal de Sevilla), tomo XXXVIII, 21, sin fecha.

doscientas mil víctimas. «En los anales del mundo —dice una crónica contemporánea— no se hallará ejemplar de tanta muchedumbre de muertos en tiempo tan breve» [3]. Ahora, las providencias adoptadas y el socorro del cielo, que se imploró con públicas rogativas, mantuvieron indemne a la ciudad. Pero escasez y carestía como la de ahora no se había conocido nunca, ni siquiera en el año de la peste. La fanega de trigo, que había subido en 1677 a 110 reales de vellón, se remontaba ahora a 130 y 140. La hogaza se vendía a cuarenta y ocho cuartos. Arroz no se encontraba por dinero alguno. El vino nuevo del Aljarafe se pagaba a siete reales la arroba y el viejo a diez y ocho. Claro está que tales datos y otros análogos, que encontramos en papeles de aquel entonces, nos dicen tanto como casi nada a los hombres de hoy [4]. El valor de la moneda ha sido siempre fluctuante; y los maravedises, cuartos y reales de vellón nos hablan un lenguaje extraño y casi enigmático.

Mucho mejor entenderemos otras cifras, que hacen desfilar a nuestra vista ingentes muchedumbres de hambrientos y que levantan verdaderas montañas de pan para los pobres. En los primeros meses de angustia, el Ayuntamiento tomó un acuerdo, que al menos podía servir de ejemplaridad y estímulo para que nadie derrochase en festejos, por legítimos que fuesen, el dinero que era imprescindible para la común necesidad. Las dos representaciones que solían hacerse con motivo de la solemnidad del Corpus fueron suprimidas en atención a las circunstancias. Los 3.000 ducados que otras veces se destinaban a los carros de las comedias se convertirían ahora en pan para los pobres. Con esta cantidad se ajustaron 14.400 raciones de a libra y media, cuyo reparto se encomendó a la Hermandad de la santa Ca-

---

[3] «Relación de la peste, que hubo en la ciudad de Sevilla el año del Señor de 1649. Escribióla el capitán Francisco de Ruesta, piloto mayor de la carrera de las Indias por su Majestad en la casa de la Contratación de Sevilla, como testigo de vista que se halló presente a todo» (*Biblioteca Colombina*, Ms. 84-7-19, folios 96v.-99).

Ruesta pone ciento y sesenta mil víctimas, «en el más bajo cómputo». ORTIZ DE ZÚÑIGA (que conoce y cita la relación de Ruesta) dice que «puede pasarse con segura verdad de 200.000 personas el número de los que murieron» («Annales Eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, metrópoli de la Andalucía». Madrid, 1677. Libro XVII, año 1649, n. 4, p. 710).

[4] Entre los papeles inéditos que nos informan del hambre de 1678, conozco una breve memoria contemporánea, cuya copia está en la *Biblioteca Colombina* (Ms. 84-7-19, folios 234v-235). Muchas referencias también en el «Libro tercero de Cabildos de esta santa Hermandad de la Santa Caridad de Nuestro Señor Jesucristo», folios 1253 ss., 1304, 1314, 1377 ss., 1438, 1473, etc. (*Archivo de la Santa Caridad.*) Igualmente en los Procesos para la Beatificación de D. Miguel Mañara, folios 134-149. (*Archivo de la Santa Caridad.*) Sobre esta documentación y sobre las fuentes impresas, que se citan, se apoya toda la historia de estas notas.

ridad. El Hermano Mayor, que era desde años antes el celebérrimo don Miguel Mañara, rayaba en una austeridad personal y en un celo por la pureza de las costumbres públicas, que todos respetaban, pero que a muchos parecía un tanto excesivo y extemporáneo. Lo cierto es que Mañara no estaba a bien con ningún género de comedias y con aquellas del Corpus quizás menos que con otras. En junta de la Hermandad, celebrada a seis de junio, ponderó lo acertado de aquella disposición del Cabildo, porque «es de gran sentimiento que Dios nuestro Señor sea ofendido en los días en que más debe ser glorificado» [5]. Otras varias comunidades y personas poderosas siguieron el ejemplo y acudieron con esa esplendidez que era entonces proverbial en Sevilla. Extraordinaria y prolongada fué la magnificencia de la Cartuja de las Cuevas, cuyo prior era en aquellos días el sevillano Fray Diego de san José. Un viejo papel que, por viejo, está en parte mutilado e ilegible nos habla de que la Cartuja «dió de limosna de pan a infinitas (?) personas, que iban por ella y hubo días que se dieron 14.000 raciones, con que se ha repartido infinita cantidad de trigo; y se hace cómputo de mil ducados cada día y cuando esto se escribe habrá más de año y medio que dicha limosna se daba en este convento». Tal cómputo hace que monte la suma total a más de 500.000 ducados. Y aunque lo recortemos con amplia tijera, siempre quedará de qué asombrarse ante las riquezas fantásticas de aquellos blancos y silenciosos monjes, que podían permitirse tan sonada obra de misericordia [6].

A todos superó, en aquellas desdichadas circunstancias, la caridad extremada y la mano larguísima del Arzobispo, Ilmo. don Ambrosio Ignacio Spínola y Guzmán. Cuatro días por semana repartió innumerables hogazas de pan, una hogaza cada seis personas, sin exceptuar ni a los niños recién nacidos, que iban al pecho de sus madres. Y para hacerlo por su propia mano, mandó abrir un postigo en una de las alas del palacio. Para limosna tan crecida no podían alcanzar las rentas de la Mitra, ni las patrimoniales del Prelado. Y éste se decidió a empeñar la vajilla de su casa en una gruesa cantidad [7]. Crecida era

---

[5] «Libro tercero de Cabildos y acuerdos de esta Santa Hermandad de Nuestro Señor Jesucristo». Folio 1314.

[6] *Biblioteca Colombina*, Ms. 84-7-19, folio 234v.

Además de los propios bienes del Convento, el prior de las Cuevas podía disponer, como patrono, de caudalosas dotaciones para obras pías. (ORTIZ DE ZÚÑIGA: «Anales...», libro XVII, año 1649, n. 11, p. 716.)

[7] Este pormenor emocionante lo apunta DON FERMÍN ARANA DE VARFLORA (pseudónimo de Fray Fernando Valderrama, O. F. M.) en «Compendio histórico descriptivo de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, metrópoli ínclita de Andalucía, recopilado de los mejores autores que de dicha ciudad tratan». Edición de 1789, corregida y añadida por el autor. Apendix, p. 32-33.

efectivamente la limosna, porque sabemos que ordinariamente acudían a ella unas 16.000 personas y algunos días más. Muchos meses prolongó el Ilmo. Spínola su ejemplar magnificencia, pero su bolsa no era tan inexhausta como la caridad de su corazón.

A principios de octubre, don Miguel Mañara vino en su ayuda. En junta de la santa Caridad, expuso el 26 de septiembre los apuros en que se encontraba el Arzobispo y ofreció echar mano para el caso de los bienes de don Francisco Gómez de Castro, como principal albacea testamentario. No era la primera vez que Mañara ponía en la balanza su autoridad y sus medios para ayudar en aquella hora negra de Sevilla [8]. Pero esta vez, secundando al Arzobispo, iba a organizar en grande el socorro de los pobres. Y es que ahora podía disponer de medios extraordinarios. El caso nos lo cuenta con más detalles de lo acostumbrado en su biografía el mismo Padre Cárdenas, cuyo informe vamos a ofrecer en seguida. Preocupado con las innumerables obras a que hacía frente en favor de los desgraciados y preocupado también con el hambre que padecía la ciudad, Mañara se desveló una noche. Y tuvo una fuerte aprensión, «como que le decían en su pensamiento: ¿si tuvieras trescientos mil ducados, qué hicieras con ellos? Y como si los tuviera ya en el arca, se puso a discurrir cuáles serían las obras de mayor servicio de Dios, que podría hacer en beneficio de los pobres» [9]. El caso es rigurosamente auténtico. En el proceso diocesano de beatificación, hecho en 1680, a raíz de la muerte de Mañara, uno de los testigos lo confirma y amplifica con estas sabrosas palabras: «Habiendo ido un día el testigo por la tarde (y en cuanto se puede acordar fué en febrero o marzo de 1678) al Hospital de la santa Caridad, en compañía de don Mateo Victoria, secretario de la Hermandad, encontró al siervo de Dios en la enfermería, en compañía de otros dos hermanos y riendo dijo a todos los presentes: una gran distribución de limosna hemos de hacer y no de mil o de dos mil ducados, porque con eso no haríamos nada; con estotro, sí que hemos de socorrer a todos los pobres. El testigo y los que estaban allí le dijeron: Pues diga Vuestra Señoría de dónde ha venido tan gran bien. Y el siervo de Dios, riendo mucho, les respondió: la noche pasada estuve pensando en las muchas necesidades que hay en esta ciudad y me pareció que me ofrecían trescientos mil ducados y me decían: ¿cómo los distribuirás? E incontinenti comencé a hacer mi distribución, quitando a unos y añadiendo a otros, como si todo el dinero

---

[8] Véanse, por ejemplo, en el *Libro tercero de Cabildos*, ya citado, los folios 1253, 1314.

[9] «Breve relación de la muerte, vida y virtudes del venerable caballero D. Miguel Mañara Vicentelo de Leca, Hermano Mayor de la santa Caridad. Escribióla el P. JUAN DE CÁRDENAS, de la Compañía de Jesús... Sevilla, 1679», p. 52-54.

lo tuviese presente; y en breve tiempo distribuí mis trescientos mil ducados, pareciéndome que no se me había olvidado necesidad ninguna. Y terminé haciendo burla de mí y ahora lo cuento para que vuestras Mercedes la hagan de mi locura» [10].

No fué locura, sino una corazonada sorprendente o quizás un presentimiento de índole superior. Porque de allí a un mes, poco más o menos, murió Francisco Gómez de Castro, uno de los hombres más ricos de Sevilla. El tal Gómez de Castro jamás en su vida había tratado con Mañara. Y aunque ya tenía hecho testamento, (sin que hombre viviente le hablase sobre ello), tres días antes de morir lo revocó e hizo otro, nombrando por principal ejecutor testamentario y albacea precisamente a don Miguel. Cumplidas las mandas y legados, quedaron para obras pías, a la libre disposición de Mañara, exactamente los misteriosos trescientos mil ducados. «Dios ha tirado de la nariz a Francisco Gómez de Castro para esta segunda disposición», bromeaba Mañara con su confesor, el canónigo magistral de Sevilla y luego Obispo de Almería, don Juan Grande Santos [11]. Y así es cómo el Hermano Mayor de la Caridad pudo destinar grandes sumas al hambre de aquellos trágicos meses. A partir del 5 y 6 de octubre, los miércoles y jueves de cada semana comenzó la Hermandad a distribuir en la Lonja el pan de los pobres, mientras el Arzobispo seguía repartiéndolo otros dos días por semana en el postigo de su palacio. Más tarde, cuando comenzaron a solar la Lonja, también la distribución de Mañara se hizo en el palacio Arzobispal. Un día se daba la limosna a los hombres y niños y otro a las mujeres y niñas; a los mayores media libra y a los pequeños seis onzas. Y era tan grande la multitud de pobres, que algunas veces pasaban de veinte mil [12]. Sin esta limosna pública, se repartían, entre personas honradas y vergonzantes, 500 hogazas por semana; y a los conventos, hospitales y cárceles grandes partidas de grano, que algunas pasaban de doscientas fanegas. Ocho meses duró este socorro de la santa Caridad, comenzado cuando ya el Arzobispo llevaba casi un año con el suyo. Cárdenas hace un cálculo de hogazas, de ducados y de pobres que es apresurado e inexacto, pero que sustancialmente está de acuerdo con lo que sabemos por otros conductos [13]. A nosotros nos basta con el convencimiento de que

---

[10] Deposición de D. Carlos Troche, vecino de Sevilla y de sesenta años de edad. (*Procesos de Beatificación*, folio 157.)

[11] Deposición del Ilmo. Don Juan Grande Santos. (Ibid., folio 154-155.)

[12] Lo asegura otro testigo de los procesos, Don Manuel Velázquez, que como secretario de la santa Caridad concurría al reparto de la limosna. (Ibid., folio 135.)

[13] Entre los papeles de la santa Caridad conservamos una memoria de gastos de 1678. En ella encontramos que, desde principios de octubre hasta fines de ese año, se repartieron en dicha limosna pública 53.121 hogazas de pan. Como en esos tres meses los días de reparto fueron 26, quiere decir

la situación de Sevilla era excepcionalmente grave. Y, con efecto, lo era tanto que Mañara, pocos días antes de morir (9 de mayo de 1679) pensó si sería necesario volcar sobre los pobres toda la fortuna del difunto Gómez de Castro [14].

Mientras tanto, el señor Spínola pensaba también en la oportunidad de arbitrar otros medios, llegando hasta el límite donde la moral y el derecho le consintiesen. Encargó, pues, a su confesor e íntimo amigo, al P. Juan de Cárdenas, que estudiase a fondo el problema: ¿sería lícito, en aquellas circunstancias, disponer de los fondos de obras pías para aplicarlos a la necesidad inaplazable? ¿Hasta qué punto entraría en las facultades episcopales conmutar excepcionalmente la última voluntad de los fundadores de causas pías y alterar el destino de sus bienes? Las disposiciones del Tridentino parecían estar bastante claras, pero era cosa de escuchar a moralistas y canonistas, que supieran declararlas [15].

El autor del informe.

El P. Juan de Cárdenas era no sólo el director espiritual del Prelado, sino además un hombre de extraordinaria piedad y de reconocida

---

que, por entonces, el promedio por reparto fué de algo más de 2.000 hogazas. Podemos suponer fundadamente que, conforme el tiempo avanzaba, las hogazas se multiplicarían incesantemente; y así podemos admitir la afirmación de Cárdenas, que pone 4.000 hogazas por día. Esas 53.121 hogazas costaron 239.044 reales, o sea 21.731 ducados, ya que el ducado (según el mismo papel) montaba entonces exactamente a once reales. Por consiguiente, en los ocho meses que duró la limosna pública de la santa Caridad (y aun suponiendo que el número de hogazas se mantuviera invariable) se gastaron más de 56.000 ducados; y el cómputo de Cárdenas se queda chico. Si a este reparto público añadimos las 500 hogazas semanales a pobres vergonzantes, tenemos otros casi 14.000 ducados. Sumándolo todo y con ello las partidas de trigo a conventos, hospitales y cárceles, Don Carlos Troche (testigo en los procesos) dice que «puede asegurar que pasó la suma de cien mil ducados lo que distribuyó desde junio del 78 hasta abril del 79». (*Proceso,* folio 140.)

En la *Memoria de gastos del 78,* a que acabamos de referirnos, se afirma que los gastos de la Hermandad ese año montaron un cuento y 125.090 reales, que suponen 102.280 ducados. (*Archivo de la Sta. Caridad.* Carpeta con este rótulo: «Sta. Caridad. Datos desde 1671 a 1681».) En junta de la Hermandad de 28 de diciembre de 1678 encontramos estas líneas impresionantes: «Se da cuenta de la hacienda y gastos de esta Santa Casa y que el gasto alcanza a la renta en 100.598 ducados y un real.» (*Libro tercera de Cabildos,* folio 1473.)

[14] «Muy afligidos están los pobres con esta carestía y falta de grano, y si la cosecha no va bien, les habremos de dar todo para que no perezcan, puesto que ésta es la disposición más acepta a Dios.» (*Proceso,* folio 158.)

[15] En varias sesiones y en varios capítulos *de Reformatione* se ocupó el Tridentino de las fundaciones piadosas y de las pías últimas voluntades, temas uno y otro muy emparentados entre sí.

Cf. ses. VII, c. 15; ses. XIV, c. 5; ses. XXII, c. 6, 8 y 9; ses. XXIII, c. 18; ses. XXV, c. 4 y 8.

competencia teológica. Había nacido en Sevilla, de ilustre sangre, en 1612 [16]. A los quince años, el 3 de enero de 1627, entró en la Compañía y «en ella fué modelo de novicios y sus palabras de tanto peso y fondo que, por gracia, le llamaban el *Maestro de las sentencias*. En Granada leyó Retórica, Filosofía y Teología. Pero hubo de suspender su magisterio, porque fué destinado a Marchena como director y confesor de los hijos del poderoso Duque de Arcos, don Rodrigo Ponce. Veinte años se detuvo en Marchena y durante tres trienios fué primero vice-rector y luego rector de aquella casa. Después fué rector del Noviciado de san Luis en Sevilla y del Colegio de san Hermenegildo. En abril de 1670 pasó a gobernar toda la Provincia de Andalucía, cuando sólo hacía unos meses que había entrado en Sevilla su nuevo Arzobispo, don Ambrosio Ignacio Spínola y Guzmán [17]. El arzobispo acababa de cumplir los treinta y ocho años y, gracias a las influencias de sus nobilísimos parientes y de su tío el Cardenal don Agustín Spínola, había ascendido al galope por las dignidades eclesiásticas hasta llegar a la Mitra de Sevilla. Con ocho años y con dispensa de Urbano VIII, era ya canónigo y prior de la Catedral de Santiago, donde su tío gobernaba la Diócesis. Promovido el tío a la Sede Sevillana, con él vino también el sobrino y fué nombrado canónigo y arcediano de Reyna. Como era un muchacho de catorce abriles, comenzó en el Colegio de Maese Rodrigo sus estudios de Artes. Luego los completó y estudió Teología en Salamanca. Sin haber cumplido los treinta fué en Toledo nombrado inquisidor y cuatro años más tarde lo presentó Felipe IV para el Obispado de Oviedo. De allí fué promovido a la Sede de Valencia, donde era Virrey su hermano, el Marqués de Leganés. Ni siquiera llegó a tomar posesión de su nueva Silla, porque mientras tanto vacó la de Santiago y, cumplidos los trámites reglamentarios, entró como Arzobispo en la ciudad del Apóstol, el 2 de septiembre de 1668. Y medio año más tarde, fué presentado para la Mitra de Sevilla, donde había de afincar ya hasta su muerte en 1684 [18].

---

[16] «De la nobilísima casa de los Céspedes y Cárdenas», dice Ortiz de Zúñiga, que tanto se interesa por la sangre azul. (*Anales eclesiásticos y seculares*... Libro XV, año 1598, n. 3, p. 589.)

[17] «Los dos espejos, que representan los dos siglos que han pasado de la fundación de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla y sujetos que han florecido y muerto en ella, con las noticias históricas de cada año, que a ella pertenecen y que expone a la vista de todos el P. Antonio de Solís, sacerdote de la misma Compañía y Casa. Dedicados a N. S. Patriarca San Ignacio de Loyola y suspensos a los dos lados de su bello altar, con un apendix de los seis años siguientes a los doscientos que estos espejos comprenden y que cumplen otros dos siglos de habitación en el sitio donde hoy está este año 1755.» (Dos copias, en el *Archivo S. I. de la Provincia de Andalucía*. Sevilla.)

[18] ORTIZ DE ZÚÑIGA, «Anales eclesiásticos...» Libro XVIII, año 1669, n. 4, p. 799-801.

La juventud del Arzobispo encontró en el recién nombrado provincial de los jesuítas, veinte años mayor que él, un experto consejero, un director de espíritu y consultor prudentísimo en todos los negocios del gobierno. Terminado su trienio de provincialato el 2 de julio de 1673, ese mismo día comenzó Cárdenas su oficio de Prepósito de la Casa Profesa, que duró hasta el 23 de agosto de 1676. Y en la misma Casa permaneció lo restante de su vida, «siendo —dicen los *Dos Espejos* del P. Solís— un excelentísimo ejemplar de la religiosa observancia junto con un perpetuo estudio». Efectivamente, aquel hombre, que tan pronto tuvo que descender de la Cátedra para ocuparse en otros importantes empleos, no dejó nunca los libros, ni la pluma. De sus años mozos de profesor de Filosofía son seguramente unas *Disputationes in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione,* que se conservan manuscritas en la Academia de la Historia [19]. De años posteriores es una obra mariológica, cuyos orígenes remontan sin duda a sus explicaciones de Cátedra, pero en la que debió trabajar durante su residencia en Marchena y que se editó en Sevilla en 1660: *Geminum sidus mariani Diadematis sive duplex disputatio de infinita dignitate Matris Dei atque de eius gratia habituali infinita simpliciter* [20]. Semejante título suena extraño a nuestros oídos y no estaría de más que algún moderno mariólogo dedicase al libro cariñosa atención. Pero Cárdenas ha dejado nombre, sobre todo, como moralista. Autor clásico *in re morali,* le llama san Alfonso [21]. Su famosa *Crisis Theologica,* que citaremos adelante en el texto del informe, conoció numerosas ediciones.

Su espíritu devoto y religioso se explayó también en varias obras pías y hagiográficas. La más importante es la *Breve relación de la muerte, vida y virtudes del venerable caballero Don Miguel Mañara Vicentelo de Leca* [22]. Estos trabajos había de simultanearlos con numerosas consultas y pastorales, que preparaba para su patrono y amigo el Arzobispo [23]. Una de esas consultas es precisamente ésta que vamos a presentar y que ya vió Uriarte en la Biblioteca Colombina [24]. Ya

---

[19] Cf. URIARTE-LECINA, «Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia de España, desde sus orígenes hasta el año de 1773». Madrid, 1929-1930, parte 1, tomo II, p. 112.

[20] Segunda edición en Lyon, en 1673.

[21] Citado por H. HURTER, «Nomenclator literarius Theologiae catholicae». Editio tertia. Innsbruck, 1910, tomo IV, col. 610.

[22] En Sevilla. Por Thomás López de Haro. En las siete Revueltas, 1679.

[23] Cf. JOSÉ E. DE URIARTE, «Obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia española». Madrid, 1904 ss., ns. 704, 1061, 1590, 3809, 3869, 3870, 3938, 3939, 3944, 4496, 5330.

[24] La cita en la «Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús», parte I, tomo II, p. 112-113. No da signatura ni hace ninguna otra referencia. Yo encontré casualmente el original, mientras me dedicaba a otras investigaciones.

sabemos, pues, la historia de la consulta y conocemos a su autor. Como dato curioso nos resta por decir que ambos amigos, el Arzobispo y su docto consejero, bajaron a la tumba casi al mismo tiempo. Spínola, que había venido después al mundo, se marchó primero que él, a 14 de mayo; y el 10 de junio de 1684 le siguió Cárdenas. Si Cárdenas había alcanzado los 72 años, su egregio penitente tuvo que contentarse con 52.

Naturaleza del informe.

Como se verá, Cárdenas divide su consulta en varios artículos. El *primero* es preambular para salir al paso de los que pudieran extrañarse o escandalizarse del intento. Por muy sagrado que pueda ser el exacto cumplimiento de las últimas voluntades, sobre todo cuando tocan a causas pías, no obstante puede haber razones poderosas para mudarlas. En el *artículo segundo* explica las circunstancias desesperadas por las cuales atravesaba la ciudad y que obligaban gravemente en conciencia al socorro de los pobres. Supuesta esta necesidad inaplazable, el *artículo tercero* se detiene en ponderar que el derecho natural y divino que vincula todos los bienes creados, en determinadas circunstancias grava también ineludiblemente los bienes fundacionales de las causas pías. De donde deduce en el *artículo cuarto* que, de suyo y aun sin acudir a las autoridades eclesiásticas, podrían los patronos de tales fundaciones hacer la conmutación que exigía el estado angustioso de Sevilla. Pero, al menos con autoridad del Prelado, y aun sin hacer recurso al Pontífice, puede hacerse la dicha conmutación. Como la necesidad de acudir a la Santa Sede es únicamente un precepto canónico, se atiene a la autorizada interpretación de canonistas y doctores, que afirman que ese recurso no se requiere cuando por las circunstancias es imposible o cuando «est periculum in mora.» Y añade, en el segundo párrafo de este mismo artículo, que (aunque el recurso sea posible y el caso no sea urgente), a veces es lícito al Obispo cambiar el sentido de las últimas voluntades cuando, en ocasiones excepcionales, no se altera del todo la mente del fundador y la fundación se endereza a un fin o uso ciertamente mejor y más agradable a Dios [25].

El informe ocupa ocho folios, transcrito con letra de amanuense y con algunas correcciones marginales de mano del mismo Cárdenas. El autor del informe añade al final un par de líneas, para dar su conformidad y estampar el lugar y fecha del escrito.

---

[25] La actual legislación eclesiástica sobre la materia puede verse en el *Código de Derecho Canónico*, cáns. 1489-1494, 1513-1517, 1544-1551. Para la historia e interpretación canónica, cf. «*Ius Canonicum*, auctore P. Francisco Xav. Wernz, S. I., ad Codicis normam exactum opera P. Petri Vidal S. I.». Roma, 1935, tomo IV, vol. II, p. 258 ss.

II

TRANSCRIPCION DEL TEXTO

En la transcripción me atengo a las siguientes normas: 1) modernizo la ortografía; 2) introduzco en el texto entre paréntesis cuadrados [ ] un par de adiciones marginales, con que Cárdenas subsana omisiones del amanuense; 3) en notas al pie de página doy la referencia exacta de todas las citas directas, es decir, de los autores y obras que Cárdenas aduce como personalmente estudiados. Doy esta referencia señalando ediciones que probablemente él manejó o que, al menos, pudo manejar, por ser anteriores a su consulta [26].

TEXTO:

Consultación teológica, en que se pregunta si será justo y conveniente que se apliquen las obras pías desta ciudad al remedio de la necesidad pública que al presente hay en esta ciudad de Sevilla [27].

Artículo primero: ¿Si es conveniente poner en cuestión práctica esta materia? Es cosa tan sagrada y tan encarecidamente mandada en los sagrados cánones el exacto cumplimiento de las últimas voluntades, principalmente pertenecientes a las causas pías, que podrá parecerle a algunos que es un género de impiedad y temeridad el poner en cuestión esta materia y mucho más el intentar se ponga en ejecución.

Pero para que se vea con cuán grande fundamento se entra en este asunto, es de saber que en el Concilio Mediolanense quinto, celebrado el año de 1579, en que concurrieron diez y seis Obispos, presidiendo san Carlos Borromeo, Cardenal de la Santa Iglesia y Arzobispo de Milán, se da este arbitrio en caso de hambres y necesidad pública. Porque en la segunda parte del Concilio, que toda ella es una instruc-

---

[26] En la Biblioteca de la Universidad de Sevilla se encuentra la librería de la antigua Casa Profesa de la Compañía de Jesús, donde vivió Cárdenas y donde escribió su informe. Por eso, allí hemos ido a buscar y allí hemos encontrado casi todas las obras, que cita con referencia directa. Cuando hemos encontrado varias ediciones, hemos preferido normalmente la última de las que él pudo manejar. Aprovecho gustoso esta ocasión para agradecer a las Srtas. Ldas. Luz Delgado y Ana M. Martínez la valiosa ayuda que me han prestado en la transcripción del texto y en la verificación de las citas.

[27] El original está en la *Biblioteca Colombina* de Sevilla (Ms. 82-5-21) en un volumen que lleva este título: «Memorias históricas sevillanas recogidas en este tomo primero para la librería del señor Don Ambrosio de la Cuesta y Saavedra, canónigo de la santa Iglesia de Sevilla» (folios 171-178v.). Otra copia, hecha en 1794, en el volumen Ms. 83-7-14 (folios 105-119).

ción para el tiempo de peste, supone en primer lugar que en tiempo de peste suele haber grande hambre y necesidad, por estas palabras: «cum praesertim saepe fiat ut gravissimo illo tempore longe plures, quemadmodum usu compertum litterisque traditum est, fame necentur quam pestilentia extinguantur» [28]. Pues para remedio de esta pública necesidad de la hambre y falta de mantenimientos encarga el Concilio a los Obispos que se prevengan con tiempo, pidiendo al Sumo Pontífice facultad para conmutar las obras pías en el remedio de la necesidad pública. Y así, entre otras facultades que dice que se deben pedir al Sumo Pontífice, pone ésta: «Facultas convertendi etiam alicuius eleemosynae legatae usum, saltem ad tempus, si quando ad pauperum necessitates sublevandas, aliud expedire vel necessarium censuerit. Quae enim ob piam aliquam causam legata relictave sunt, ut videlicet vel in divinum cultum, vel in puellarum nubentium dotem, vel in alium eius generis usum erogantur, ea tunc saepe expedit ad egentium hominum victum et sustentationem converti» [29]. Donde se debe notar aquella palabra *expedit,* para que no se extrañe cuando decimos que para la necesidad presente es conveniente que esta república se valga de este medio para semejante aprieto de necesidad. Si es necesario que para valerse de este medio se pida licencia al Sumo Pontífice o si bastará pedirla al Señor Arzobispo se dirá después.

Artículo segundo: ¿Cuál sea el grado de necesidad en que al presente se halla esta ciudad de Sevilla? Para reconocer el grado de necesidad en que se halla esta ciudad por causa de la hambre y carestía del pan, se supone que los doctores distinguen tres grados de necesidad: extrema, grave y común. La necesidad extrema es cuando amenaza riesgo de la vida o de caer en amencia perpetua u otro daño semejante. Para la cual necesidad extrema no se debe aguardar que uno haya incurrido ya en el peligro próximo de muerte, sino que probablemente se tema que lo incurrirá, si no se le socorre. Y así el P. Gabriel Vázquez (opusc. de Eleemosyna, cap. 1, dub. 3, num. 8) dice: «Neque vero sola dicitur extrema quando iam quis est emissurus spiritum vel de salute desperatur, quia tunc iam frustra fieret eleemosyna, sed quando probabilia sunt signa talis eventurae necessitatis aut

---

[28] Este Concilio V de Milán dedicó toda la segunda parte de sus Constituciones al tema «de cura pestilentiae». «Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta, quae nunc quarta parte prodit auctior studio Philippi Labbei et Gabr. Conartii Soc. Jesu presbyterorum, Tomus decimusquintus ab anno MDL ad annum MDCLXIV. Lutetiae Parisiorum..., MDCLXXII, columna 604.

[29] Ibidem, col. 603.

[30] «Patris Gabrielis Vazquez Bellomontani, Theologi Societatis Jesu Opuscula Moralia...» Anno 1617... Compluti. El cap. I es «de eleemosynae

timetur probabiliter» [30]. Y lo mismo, casi por las mismas palabras, dice el P. Gregorio de Valencia (tomo 3, disp. 3, quaest. 9, punct. 4, § *secundum est*)[31]. Et apud ipsum notavit Ioannes de Medina (tract. de Eleemosyna, quaest. 3), Navarrus (in Manual, cap. 21, num. 5) et passim doctores.

Y en esta necesidad extrema convienen todos los teólogos que hay gravísima obligación de socorrer al que así está necesitado, aunque sea quitándoselo de lo que ha menester para la decencia de su estado, pero no quitándoselo de lo que precisamente necesita para su sustento propio y de los suyos.

La necesidad grave es aquella en que uno se halla en riesgo de alguna grave incomodidad y molestia. Y así dijo el P. Vázquez, en el lugar citado: «dicitur gravis, cum aliquod inminet incommodum notabile» [32]. Y yo le di esta definición en *Crisi Theologica* (disp. 20, cap. 1, num. 5): «cum quis subit ea incommoda, quae vitam reddunt miseram et nimis molestam» [33]. Es conforme al sentir de los doctores, principalmente de los Padres Suárez, Valencia, Arriaga, Oviedo et Castropalao. La cual necesidad grave tiene latitud de mayor y menor. Y la mayor es la que Santo Tomás llama urgente (2.ª 2.ae, quaest. 66, a. 7). Y el maestro Bartolomé de Medina llama quasi extrema. Y de ella dijo el P. Vázquez (ubi supra, num. 24): «urgens necessitas primo potest esse corporis, ut cum imminet infirmitas aliqua gravis et hanc appellavit Medina quasi extremam; et in hoc casu obligat eleemosyna ex necessario adhuc status et superfluo naturae sicut extrema, nisi sit alius qui ei subveniat..., quia similis necessitas probabiliter timenda est ut extrema, nisi enim simili morbo occurratur, facile salus et vita illius periclitabitur» [34]. Y después advierte que esta necesidad grave no es solamente cuanto a la salud corporal, sino también cuanto a la honra y fama. Y esto mismo notó el señor Arzobispo don Pedro de Tapia (tomo 2 Caten. moral., lib. 3, quaest. 5, art. 1, num. 5) donde dice: «gravis necessitas est quae constituit hominem

---

praecepto» y el dubium III: «quando eleemosyna sit in praecepto?». Las palabras citadas por Cárdenas están en la pág. 3.

[31] «Gregorii de Valentia, Metimnesis, e Societate Jesu, sacrae Theologiae in Academia Ingolstadiensi professoris, Commentariorum Theologicorum tomus tertius, complectens materias Secundae secundae D. Thomae». Ingolstadii... MDCIII. La cita de Cárdenas en la col. 776.

[32] Cf. nota 30.

[33] «R. P. Joannis de Cardenas, hispalensis, e Societate Jesu, Crisis Theologica bipartita sive Disputationes selectae ex Morali Theologia, in quibus pro votis illustrissimi D. D. Joannis Caramuelis utque operi eius interrogatorio respondeatur quamplurimae eius opiniones et argumentationes ad praefatam crisim vocantur.» Pars prima. Lugduni... MDCLXX, p. 322.

[34] Cf. nota 30. Cárdenas ha omitido una palabra de Vázquez: «et hanc appellavit Medina *necessitatem* quasi extremam».

in periculo alicuius gravioris mali, ultra ordinarium et commune, ut amittendi salutem, honorem aut famam, incidendi in gravem infirmitatem et similia» [35].

Y es doctrina cierta entre los teólogos que es obligación grave socorrer al prójimo en la necesidad grave, mientras uno puede sin grande daño propio o de los suyos. La necesidad común es aquella que comúnmente suele haber en los pobres, que piden limosna aun en tiempo que los mantenimientos están baratos, y desta necesidad no hablamos ahora. Esto supuesto, digo que la necesidad que en común padece una ciudad de hambre y carestía de los mantenimientos, cual es la que al presente padece esta ciudad de Sevilla, se debe juzgar por necesidad extrema y que para su socorro se debe acudir con todo aquello que es necesario en la necesidad extrema; y esto con mucho más aprieto que cuando es necesidad extrema de un particular. Esto es lo que dijo en propios términos el P. Francisco Suárez (de Charitate, disp. 7, sect. 4, concl. 1) por estas palabras: «si commune bonum seu respublica sit in gravi necessitate totius boni communis, tenetur privata persona illi subvenire etiam ex necessariis ad statum. Conclusio est communiter ab omnibus recepta. Ratio autem est quia, ceteris paribus, commune bonum est praeferendum propio in temporalibus. Item ostendemus infra debere hominem perdere vitam, si necesse est, pro tuenda vita reipublicae; ergo a pari tenetur subire gravem necessitatem ut subveniat gravi necessitati reipublicae. Denique huiusmodi gravis necessitas reipublicae raro erit sine extrema necessitate multorum particularium. Ostendimus autem debere hominem ex his bonis subvenire extremae necessitati alterius. Ergo etc.» [36]. De donde consta que la necesidad grave de todo el cuerpo de la república se equipara a la necesidad extrema.

Y esto mismo insinuó Santo Tomás (2.ª 2.ªe, quaest. 32, a. 6), donde, habiendo dicho que no tiene uno obligación a privarse de aquello que ha menester para la decencia de su estado por darlo de limosna, exceptúa tres casos en los cuales tiene obligación de privarse de aquello que necesita para la decencia de su estado, por socorrer la necesidad que concurre en dichos tres casos; y, habiendo puesto los dos primeros casos y llegando al tercero, dice: «tertio quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam aliqua

---

[35] «Catenae moralis doctrinae tomi secundi de Virtutibus et Vitiis in specie pars prior. De fide, spe et charitate, prudentia et iustitia in quinque libros distincta. Authore Illustrissimo ac Reverendissimo D. Fr. Petro de Tapia, Ordinis Praedicatorum..., nunc Archiepiscopo Hispal.» Anno D. 1657. Hispali, p. 156.

[36] «Doctoris Francisci Suarez, Granatensis, e Societate Jesu, in regia Conimbricensi Academia olim primarii Theologiae professoris emeriti opus de triplici virtute Theologica Fide, Spe et Charitate...» Lugduni ...MDCXXI, p. 447.

magna necessitas reipublicae.» Donde se ve que pone en igual grado la necesidad grande de una república y la necesidad extrema. Y el señor Tapia (ubi supra, art. 4, num. 6), llegando a explicar este texto de santo Tomás y este tercer caso que pone el santo Doctor, el dicho señor Tapia añade: «Tertium in extrema necessitate privatae personae vel gravi necessitati reipublicae: quia haec aequivalet extremae plurium particularium» [37]. En que dió la razón por la cual la necesidad grave de la república se equipara a la necesidad extrema. Y lo mismo juzga Cayetano en el lugar citado y así dice: «constat quod tam magna necessitas reipublicae quam extrema necessitas alicuius occurrentis necessitat ex ordine caritatis, quae est in praecepto praeponere bonum commune privato et vitam proximi opportunis ad decentiam status, ut patet» [38].

Explícase el grado de necesidad en que se halla esta ciudad

Y por si alguno dijere que esta necesidad no es del común de la república, sino de algunos particulares, se advierte que es evidente que ésta es necesidad grave y urgente del común de la república. Y se reconoce ser así, lo primero porque todos, chicos y grandes, pobres y ricos, sienten la gran molestia de la carestía y de lo mucho que han menester para sustentar sus familias; y los que antes vivían en la abundancia, desde que se encareció el pan, se hallan atrasados y empobrecidos, con gastos tan crecidos. Y si los sagrados cánones tienen por notable gravamen de la república echar un cuarto en la carne o en otros mantenimientos comunes, y por esto lo tienen prohibido para que no se pueda hacer sin los debidos requisitos, ¿qué será el haber subido el pan a un precio tan exorbitante y nunca visto?

Lo segundo se conoce la urgencia de la necesidad común de esta república por lo que hemos visto y experimentado, que por el pedazo de pan que se ha dado esta temporada en el Palacio Arzobispal han concurrido muchas veces sobre veinte y dos mil personas; y el no haber concurrido más en un día es por haber sido en diferentes días la limosna de hombres y la de mujeres; que si concurrieran unos y otros en un mismo día, es cierto que llegaran a cuarenta mil personas. Pues cuando en una república concurren cuarenta mil personas con tanta ansia por un pedazo de pan, ¿cómo se puede negar que ésta es gravísima necesidad, no de algunos particulares, sino del común de la república?

---

[37] Cf. nota 35.

[38] «Secunda secundae Summae Theologicae Doctoris Angelici S. Thomae Aquinatis cum commentariis Reverendiss. in Christo Patris D. D. Thomae de Vio, Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. tituli S. Sixti Presbyteri Cardinalis, Artium et sacrae Theologiae Doctoris celeberrimi.» Romae, MDLXX, folio 83.

Lo tercero, por lo que dijo el P. Francisco Suárez arriba citado, que de la necesidad grave del común resultan necesidades extremas de muchos particulares; y hay grandes fundamentos para entender que, si prosigue la carestía como hasta aquí o se aumenta más, como es creíble, han de perecer de hambre mucho número de personas, si no se busca arbitrio para remediarlas. Hay en esta ciudad grande número de mujeres viudas y doncellas, que por ser solas no tienen otro modo de sustentarse sino el trabajo de sus manos; y, por ser gente honrada, no pueden salir a pedir limosna por las puertas. El trabajo de una mujer es tan corto que en todo un día apenas gana un real, y eso es cuando le dan qué hacer, que con la misma carestía de los tiempos no hallan en qué trabajar. Pues valiendo el pan más de cinco reales, ¿cómo han de pasar con sólo un real? Y mucho menos las viudas que tienen hijos pequeñitos que sustentar y que no pueden ayudarles a ganar el sustento. De todas las cuales personas se deja bien entender que «timetur probaliter interitus». Que es el modo de explicar la necesidad extrema, que ponen el P. Vázquez y el P. Valencia, Navarro y Medina arriba citados.

Lo cuarto se reconoce ser necesidad grave del común la presente por los grandes males que amenaza al común; y no es el menor los robos tan enormes que se han comenzado a experimentar en algunas casas ricas, con que en entrando la noche están todos con sobresalto y recelo de que no les suceda otro tanto. Y semejante daño se ha experimentado de otros, que poco después de prima noche atraviesan las calles y roban los que pasan, todo lo cual es en grande perjuicio de una república y que perturba grandemente la paz pública.

Lo quinto, porque con grande fundamento se teme alguna sublevación de la gente popular, porque hallándose el pueblo impaciente de la hambre, salen como locos y acometen con ímpetu así a los sitios públicos donde hay trigo, como a robar las casas particulares, lo cual ya nos lo tiene enseñado la experiencia.

Lo sexto, porque en estos tumultos y levantamientos peligran mucho las cabezas de la república, como ya se ha visto por experiencia, presumiendo el vulgo loco que por mal gobierno de las cabezas padece el pueblo aquella hambre. Y siempre se debe temer por gravísima calamidad del común que peligren o se ahuyenten las cabezas que gobiernan la república, porque una república sin cabeza es un piélago de confusión y de que se puede temer en el común gravísimos daños [39].

Lo séptimo, porque esta hambre que se padece obliga a comer manjares dañosos, sandías, pepinos, tomates, melones, badeas y otros

---

[39] En estos dos puntos quinto y sexto Cárdenas parece aludir al famoso levantamiento popular que hubo en Sevilla en 1652. (Cf. ORTIZ DE ZÚÑIGA, «Anales eclesiásticos...», libro XVII, año 1652, p. 739 ss.)

peores, de donde con grande fundamento se teme que, después de la hambre, se ha de seguir la peste, como también lo ha mostrado la experiencia.

Lo octavo, porque de esta hambre común resulta otro inconveniente, que no es el menor: que muchas mujeres, apretadas de la hambre, venden su honestidad, como ya nos lo ha mostrado la experiencia, de que se pudieran contar algunos singulares, si no pidieran secreto. Y ésta la tengo por necesidad extrema: porque si todos los teólogos ponen por necesidad extrema la hambre que pone en peligro de muerte, con mucha más razón lo ha de ser la hambre que pone en peligro la honra y el alma.

Artículo tercero: Pónense los fundamentos que hay para justificar este arbitrio, de que para remedio desta necesidad se apliquen las obras pías.

Supuesta la grande necesidad en que se halla esta república, se colige de lo dicho que es justificadísimo el arbitrio de valerse por este año, para el remedio della, de las obras pías perpetuas, que están fundadas en esta ciudad para otros empleos que no instan tanto como éste. *El primer fundamento* de su justificación es la autoridad del Concilio quinto Mediolanense y de san Carlos Borromeo que presidió en él, como queda referido al principio; y no obsta a esto lo que se puede responder que el Concilio habla del tiempo de peste. Porque a eso se responde que el Concilio no da ese arbitrio para remedio de la peste, sino para remedio de la hambre; la cual, si persevera como hasta aquí, es tan grande como lo pudiera ser en tiempo de peste, pues en la peste del año de 49 y 50 no sabemos que estuviese el pan más caro de lo que está al presente [40].

Segundo fundamento. Pruébase lo segundo la justificación de este arbitrio porque todos los teólogos, nemine discrepante, enseñan con santo Tomás que, en la necesidad extrema, se debe socorrer al prójimo de cualesquiera bienes que sean, como no sean necesarios para otra igual necesidad extrema; y, por lo que queda dicho en el artículo segundo, esta grave necesidad de la república es equivalente a la necesidad extrema y se debe socorrer de la misma manera que otra cualquiera necesidad extrema. Y, para mayor declaración deste fundamento, es digna de ponderar la razón que trae santo Tomás (2.ª 2.ae, quaest. 66, a. 5, corp.) conviene a saber que todos estos bienes exteriores por ordenación divina están destinados al socorro de las necesidades de los hombres. Que al principio del mundo todos estos bienes

[40] Efectivamente, ni en la peste de 1649 ni cuando el levantamiento de 1652 había encarecido el trigo como en esta ocasión.

exteriores eran comunes y cada uno podía tomar de ellos lo que hubiese menester. Que, por derecho humano y común consentimiento de los hombres, se introdujo el dominio particular y apropiación de bienes, de suerte que uno tiene el dominio de unos y otro el dominio de otros, de la manera que al presente se practica. Que estando destinados, por derecho divino, todos estos bienes exteriores para el socorro de las necesidades de los hombres, la apropiación de bienes hecha por derecho humano no pudo perjudicar a aquel derecho divino. Por lo cual, todos estos bienes, aunque se hallen apropiados a éste y a aquél y debajo de su dominio particular, siempre llevan consigo esta carga de derecho divino, por el cual quedan obligados siempre al socorro de las necesidades por lo menos extremas. Son dignas de atención las palabras de santo Tomás: «ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina Providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropiationem, ex iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.»

Y este derecho divino lo prueba santo Tomás de una Decretal (dist. 47) y se prueba claramente con la autoridad de san Basilio, san Ambrosio, san Agustín, Teofilacto, cuyos testimonios se pueden ver en mi *Crisis Theologica* (disp. 20, cap. 2, art. 3) [41]. De donde se colige que los fundadores de las obras pías no pudieron gravar las haciendas que dejaron a que no se empleasen en otra más urgente necesidad, si ocurriese, porque no pudieron derogar al derecho divino, que destinó estos bienes exteriores para el remedio de las necesidades por lo menos extremas. De aquí es que entre los teólogos es axioma común que «in extrema necessitate omnia sunt communia», no porque se hagan comunes a todos como en el principio del mundo antes que los hombres hicieran división de dominios, sino porque para el remedio de la extrema necesidad se ha de obrar como en bienes comunes; por lo cual, en extrema necesidad, los bienes de las obras pías se han de reputar por bienes comunes en orden a remediarla. De aquí es también que aquel que no tiene otros bienes para remediar la extrema necesidad, puede tomarlo de los bienes ajenos, como expresamente lo notó santo Tomás en el lugar citado y el P. Suárez de Charitate, disp. 7, sect. 2, num. 7) [42] y el P. Gregorio de Valencia (tom. 3, disp. 3, quaest. 9, punct. 5) [43] y el señor Tapia (libr. 3

[41] Cf. nota 33.
[42] Cf. nota 36.
[43] Cf. nota 31.

Caten., quaest. 5, art. 3, num. 4) [44]. Y comúnmente lo enseñan los teólogos. Y lo mismo dicen cuando los bienes que uno tiene son de calidad que los debe restituir y no tiene otros bienes con que remediar la necesidad extrema, puede remediar la extrema necesidad «ex illis bonis obnoxiis restitutioni». De donde se sigue que, aunque sean ajenos los bienes de las obras pías, se debe tomar de ellos lo que fuere necesario para remediar la necesidad extrema.

Consta de lo dicho arriba que la necesidad grave del común de la república equivale a necesidad extrema y que se le debe poner el remedio de la misma manera que enseñan los teólogos que se debe remediar la necesidad extrema. Pero, dado caso que ésta no fuera equivalente a necesidad extrema, sino que hubiera de quedar en términos de grave y urgente, son muchos y muy graves los teólogos que enseñan que de la misma manera «omnia sunt communia in gravi et urgente necessitate», aunque con algunas limitaciones que no se ponen porque no son del caso. Y así parece que lo da a entender santo Tomás en el lugar citado, por estas palabras: «si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas (y notó el P. Granado infra citando que no dijo *extrema,* sino *urgens*) ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum (nótese que no dice *mortis periculum*) et aliter subveniri non potest, tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis, nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae» [45]. De este mismo sentir son, en cuanto a la necesidad grave y urgente, P. Vázquez (opusc. de Eleemosyna, cap. 1, num. 6) [46], P. Lessius (lib. 2, cap. 12, dub. 12, num. 71) [47], P. Petrus Hurtado (2.ª 2.ae, tom. 2, disp. 159, § 92)[48], Lugo Cardinalis (tom. 1 de Iustitia, disp. 16, sect. 7, num. 154) [49], P. Granado

---

[44] Cf. nota 35. Tapia dice: «Quando extrema necessitas obligat, tenemur dare eleemosynam etiam de iniuste acquisitis obnoxiis restitutioni, si alia bona non suppetant», p. 158.

[45] 2a 2ae, q. 66, a. 7, corp.

[46] Cf. nota 30. Error de amanuense en Cárdenas, porque Vázquez trata esta materia en el cap. II: «de quibus bonis sit eleemosyna facienda?».

[47] «Leonardi Lessii e Societate Jesu, S. Theologiae in Academia Lovaniensi profesoris de Iustitia et Iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor.» Editio novissima... Lugduni... MDCXXII, p. 145-146.

[48] Petri Hurtado de Mendoza Scholasticae et Morales disputationes. De tribus virtutibus theologicis. De fide. *Volumen secundum.* Salmanticae, apud Jacinthum Taberniel. Anno Christiano 1631. Disputatio 159: De praecepto eleemosynae. Sectio 4: De necessitate gravi. § 92, p. 1259.

[49] «R. P. Joannis de Lugo, Hispalensis, e Societate Jesu, in Collegio Romano eiusdem Societatis olim Theologiae professoris, nunc S. R. E. Cardinalis Disputationum de Iustitia et Iure tomus primus.» Lugduni... MDCXLVI, p. 452.

(2.ª 2.ae, contr. 3, tract. 11, disp. 7, num. 4) [50], P. Castropalao (tom. 1, disp. 2 de Charitate, punct. 9, num. 3) [51], P. Tamburinus (libr. 8 in Decalog., cap. 7, § 1, num. 2) [52], Diana (part. 2, tract. 17, resol. 19 et saepe alibi) [53], Leander a SS. Sacramento (part. 6, tract. 5, disp. 2, quaest. 35) [54] et apud ipsum P. Dicastillo, P. Coninck, P. Sa, item Angelus, Sylvester, Navarrus, Medina, Navarra, Melderus, Wigers, Duvalius et Bonacina. Idque late probavi multis authoritatibus et argumentationibus in 1 part. Crisis Theologicae (disp. 20, cap. 3 et 4) [55]. Por lo cual, siendo la necesidad presente tan grave y urgente, aunque no equivaliera a extrema, se podía y debía libremente remediar de los bienes de las obras pías, siguiendo el parecer de tan grandes teólogos.

Tercero fundamento. Lo tercero se prueba esta doctrina porque el patrón o administrador de la obra pía nunca la administrará mejor que cuando la administrare de la misma manera que la había de administrar el fundador, si viviera. Y es cierto que si viviera el fundador que dejó su hacienda para dote de doncellas pobres (lo mismo digo de las demás obras pías) y viera la gravísima necesidad que al presente padece esta república, es evidente que por este año interrumpiera las dotes y empleara la renta en socorrer la necesidad común de la república. Y si se preguntare de dónde sacamos que es evidente que lo haría así, respondo que porque tendría obligación

---

[50] «Jacobi Granado, Gaditani, e Societate Jesu, in Secundam secundae Sancti Thomae Aquinatis commentarii.» Hispali... MDCXXIX, p. 450.

[51] «R. P. Fernandi de Castropalao, Legionensis, Societatis Jesu Sacrae Theologiae professoris... Operis Moralis de Virtutibus et vitiis contrariis in varios tractatus et disputationes theologicas distributi pars prima. Continet tractatus de Conscientia, de Peccatis, de Legibus, de Fide, Spe et Charitate.» Lugduni... MDCXLIV, p. 603.

[52] «R. P. Thomae Tamburini, Societatis Jesu, siculi caltamissettensis in alma Universitate nobilis civitatis Messanae Theologiae primariae professoris Explicatio Decalogi duabus distincta partibus.» Lugduni... MDCLXXIX. (No he encontrado edición anterior al informe de Cárdenas. En esta edición, la cita exacta es l. VIII, cap. VI, § 1, n. 2, p. 310.

[53] Cito por esta edición, que no es el Diana auténtico, sino una refundición: «R. P. D. Antonius Diana, Panormitanus, clericus regularis, doctor celeberrimus, coram S. D. N. Alexandro VII Episcoporum examinator et S. Officii Regni Siciliae consultor, coordinatus seu omnes resolutiones morales eius ipsissimis verbis ad propria loca et materias fideliter dispositae ac distributae... per V. P. Martinum de Alcolea, monachum cartusiensem ex Regali Caenobio de Paulari.» Tomus quartus. Lugduni... MDCLXVII, p. 303.

[54] «R. P. F. Leandri de Ssmo. Sacramento, Navarri, oppidi de Villa-Franca Ordinis discalceatorum Sanctissimae Trinitatis Redemptionis captivorum, olim in Complutensi et aliis Hispaniae Academiis Theologiae professoris... Quaestionum Moralium Theologicarum in decem Decalogi praecepta...» Lugduni... MDCLXIV, p. 168, tomo primero.

[55] Cf. nota 33, p. 330-337.

grave de conciencia [de hacerlo así, porque es obligación grave de conciencia que] [56], cuando concurren necesidad gravísima y necesidad común, si no se pueden remediar ambas, se debe remediar primero la gravísima. Como lo notó el P. Francisco Suárez (de Charitate, disp. 7, sect. 1, num. 8) por estas palabras: «ne gravior necessitas propter minus gravem ommittatur» [57]. Y el P. Gabriel Vázquez (opusc. de Eleemosyna, cap. 1, dub. 3, num. 29) dijo: «non tamen potest urgentem necessitatem relinquere et communem sublevare absque praecepti violatione» [58]. Y es común sentir de los teólogos. Por lo cual, el patrón administrador de la obra pía, que en la presente ocasión es menos necesaria, obrará según su obligación y según la obligación del fundador aplicando por este año la renta de la obra pía a la mayor necesidad presente.

Artículo cuarto: ¿Si es necesario licencia del prelado eclesiástico y de cuál?

Aunque de los fundamentos propuestos parece que se colige que el patrón administrador de la obra pía con sola su autoridad puede hacer esta conmutación en orden a remediar la necesidad pública, con todo eso por ser la materia tan grave y por seguir el camino más seguro y por la satisfacción pública y por obviar otros inconvenientes, se debe acudir al prelado eclesiástico que tiene autoridad para conmutar las últimas voluntades con causa justa y urgente. Que tenga potestad el Sumo Pontífice para la conmutación en este caso, consta del Concilio Tridentino (ses. 22, cap. 6 de reform. et ses. 25, cap. 4 de reform.) [59]. Y lo enseñan así el P. Tomás Sánchez (lib. 4 consil., cap. 2, dub. 1) [60] et apud ipsum Pinelus (C. de rescindend. vendit. 1 part., Rubr., cap. 2), Burgos de Paz, Sarmiento, Molina iuris peritus, Socinus iunior, Driedo et Covarrubias. Sunt etiam pro hac sententia qui dicunt posse Pontificem etiam absque iusta causa, quos ibidem refert P. Thomas Sánchez citatus. Ii sunt Armilla, Tabiena, Perusinus, Angelus, Sylvester, Guillielmus, Mandocius, Guido, Rosella.

---

[56] Las palabras entre [ ] son una adición marginal de Cárdenas para suplir omisión del amanuense.

[57] Cf. nota 36, p. 442.

[58] Cf. nota 30, p. 8.

[59] «Sacros. Concilium Tridentinum, additis declarationibus Cardinalium ex ultima recognitione Joannis Gallemart et citationibus Joan. Sotealli theologi et Horatii Lucrii iurisconsulti, necnon remissionibus P. Augustini Barbosae, quibus recens accreverunt utilissimae additiones Balthasaris Andreae I. C. Caesaraugustani...» Antuerpiae... MDCXXXIII, pp. 265 y 580.

[60] «R. P. Thomae Sanchez, Cordubensis, Societatis Jesu Consilia seu opuscula moralia duobus tomis contenta. Opus posthumum, nunc primum in lucem editum.» Lugduni... MDCXXXV, tomo segundo, p. 59.

Lo mismo enseña el Cardenal Lugo (tom. 2 de Iustit., disp. 24, sect. 13, num. 312) [61].

La duda puede ser sobre si puede el Obispo hacer esta conmutación. En la cual duda se encierran dos: la primera es si puede hacer esta conmutación, quando non datur recursus ad Pontificem vel quando est periculum in mora. La segunda duda es si, independientemente de que haya o no haya recurso al Pontífice, puede el Obispo hacer esta conmutación por causa de la necesidad gravísima.

§ 1. *¿Si puede el Obispo, cuando no hay recurso al Pontífice vel est periculum in mora?*

En este caso es certísimo que puede el Obispo hacer esta conmutación. Así lo dice expresamente Augustinus Barbosa (De potestate Episcopi, part. 3, allegat. 83, num. 16) [62], donde dice que lo prueba largamente Moneta (de conmutat. ultimarum voluntat... cap. 5, a num. 348) et pro hac etiam sententia stant doctores referendi in § 2. Y esta doctrina es certísima, si miramos lo que dicen los doctores en todas las materias en que es menester dispensación del Pontífice. Con ser materia tan grave la dispensación en los impedimentos dirimentes del matrimonio, es común sentencia de teólogos y juristas que, en necesidad urgente, no habiendo recurso al Pontífice o habiendo periculum in mora, puede dispensar el Obispo, saltem matrimonio iam contracto, como lo enseña el P. Tomás Sánchez (libr. 2 de Matrim., disp. 40, num. 3) [63] et apud ipsum Navarrus, Angles, Sylvester, Henriquez, Sotus, Armilla, Antonius Cucus, Spino, Bartolomaeus a Ledesma, Capua, Rodríguez, Antonius Gómez, Ludovicus López, Vivaldus et Vega. Item P. Filiutius (trac. 10 de Matrim., part. 2, cap. 10, quaest. 2, concl. 2) [64], P. Conick (de Matrim., disp. 33, dub. 3,

---

[61] Cf. nota 49, tomus secundus, p. 227.

[62] «Augustini Barbosae J. V. D. Lusitani, protonotarii apostolici et sacrae Congregationis Indicis consultoris Pastoralis Sollicitudinis sive de officio et potestate Episcopi pars tertia. Omnia ad praxim utriusque fori, interioris scilicet et exterioris et ad iurisdictionis explicationem exigenda continens...» Lugduni... MDCXLI, p. 358.

[63] «R. Patris Thomae Sanchez, Cordubensis, e Societate Jesu, de sancto Matrimonii Sacramento disputationum tomi tres.» Tomus primus. Lugduni... MDCLIV, p. 174.

[64] La sentencia de Filiucio, contra lo que aquí pone Cárdenas, es rigorista y no admite esta facultad del Obispo sino en caso rarísimo. «Vincentii Filliucii, senensis, Societatis Jesu theologi, olim professoris in Romano Collegio... Quaestionum Moralium de christianis officiis in casibus conscientiae... tomi duo. Editio novissima.» Lugduni... MDCXXXIV, tomo I, p. 292.

concl. 3) [65], P. Reginaldus (libr. 31, num. 202) [66], P. Castropalao (tom. 5, disp. 4, punct. utl., § 1) [67]. Et apud ipsum, ultra relatos, P. Vázquez, P. Rebellus, P. Salas, P. Gaspar Hurtado, Basilius Ponze, Riccius, Guitiérrez, Sylvester. Item Diana (part. 2, tract. 16, resol. 19) [68] et apud ipsum, ultra relatos, Fernández, Franciscus Leo, P. Valencia, P. Lessius, Villalobos.

Y esta misma potestad de dispensar, etiam ante contractum matrimonium in casu urgentissimae necessitatis, conceden al Obispo el P. Tomás Sánchez (ubi supra, num. 7) [69], P. Castropalao (ubi supra, num. 6) et apud ipsum P. Vázquez, P. Salas, P. Gaspar Hurtado, Basilius Ponze, Bonacina, Villalobos. Item Diana (part. 2, tract. 16, resol. 19) [70], Silvius, Augustinus Barbosa, Victoretus, Morfesius. Item P. Reginaldus (lib. 31, num. 205) [71], Leander a SS. Sacramento (tom. 2, tract. 9 de Matrim., disp. 24, quaest. 8) [72] et apud ipsum Homobonus, Cornejo, Machado et Candidus.

Lo mismo enseña lo común de los doctores acerca de la potestad del Obispo para dispensar en los votos reservados al Pontífice en caso de urgente necesidad. Y así lo enseña el P. Tomás Sánchez (libr. 8 de Matrim., disp. 9, num. 22) [73] et apud ipsum Sylvester, Navarrus, Palacius, Henriquez, Sa, Valencia, Aragón, Manuel Rodríguez, Ludovicus López, Graffis y casi todos los doctores que han escrito desta materia después del P. Tomás Sánchez.

Y, siendo la enajenación de los bienes eclesiásticos materia tan grave, se concede al Obispo potestad para enajenarlos in summa alienandi necessitate, quando non est recursus ad Pontificem et est pe-

---

[65] «Commentariorum ac disputationum in universam doctrinam D. Thomae. De Sacramentis et censuris tomi duo. Auctore Aegidio de Coninck, e Societate Jesu, in Academia Lovaniensi S. Theologiae professore. Lugduni... MDCXXI (los dos tomos en único volumen y con paginación seguida).

Coninck se inclina a los que conceden al Obispo la facultad de dispensar, pero con infinitas salvedades: «pro foro conscientiae, quando Matrimonium bona fide publice in facie Ecclesiae, praemissis denuntiationibus contractum est et impedimentum est occultum, nec sine scandalo potest fieri separatio, nec Pontifex aut ullus habens privilegium dispensandi adiri potest» (p. 830).

[66] «Praxis fori poenitentialis ad directionem confessarii in usu sacri sui muneris volumen posterius. Auctore P. Valerio Reginaldo, Burgundo Sequano, e Societate Jesu. Opus tum poenitentibus quam confessariis utile.» Lugduni... MDCXX, p. 344.

[67] En la edición de 1682 (Lugduni), en el vol. II, parte quinta, p. 172.

[68] Cf. nota 53. Tomus tertius, p. 258.

[69] Cf. nota 63. Pero en el número 8 (no en el 7, como dice Cárdenas), p. 175.

[70] Cf. notas 53 y 68.

[71] Cf. nota 66, p. 345.

[72] Cf. nota 54, p. 331, tomo segundo.

[73] Cf. nota 63, tomus tertius, p. 45-46.

riculum in mora. Y así lo conceden Abbas (cap. fin., num. 8 de Ecclesiis aedificandis), Cardinalis (clem. 1, num. 27, quaest. 29 de rebus Ecclesiae non alienandis), Felinus (cap. Cum accessisset, num. 22 de constit.), Gregorius López (1.2, tit. 14, part. 1, glos. 1) quos refert et sequitur P. Thomas Sánchez [74].

Lo mismo conceden al Obispo los doctores acerca de la potestad de absolver de los casos reservados al Pontífice en caso de urgente necesidad, no habiendo recurso al Pontífice o si hay peligro en la tardanza. Et ita docent Abbas, Ancharranus, Dominicus, Felinus, Angelus, Sylvester, Tabiena, Navarrus, Covarrubias, Margarita confesorum, Henriquez, Sayrus, Ugolinus, quos refert P. Thomas Sánchez (libr. 2 summ., cap. 13, num. 56) [75], asserentes posse etiam Episcopum in casu haeresis. Y generalmente que pueda el Obispo dispensar en todas las leyes del Pontífice, aunque estén con expresa reservación, conviene a saber en los casos de urgente necesidad, cuando no hay recurso al Pontífice o hay peligro en la tardanza, es común sentir de teólogos y canonistas. Así lo enseña el P. Suárez (libr. 6 de Legibus, ca. 14, núm. 10) [76], el señor Tapia (tom. 1 Caten. moral., libr. 4, quaest. 20, art. 5, num. 9) [77]. Y da la razón: «quia id exigit aequitas iuris, bonum commune et prudens regimen». P. Thomas Sánchez (libr. 2 de Matrim., disp. 40, num. 3) [78], P. Castropalao (tom. 1, tract. 3, disp. 6, punct. 5, num. 7) [79], P. Baldellus (libr. 5, disp. 19, num. 7) [80] et apud hos doctores alii fere innumeri.

La razón en que se fundan los doctores para conceder al Obispo generalmente en todas materias esta potestad en casos urgentes, en que no hay recurso al Pontífice o hay peligro en la tardanza, es porque por una parte es doctrina sentada que puede el Obispo en su diócesis lo que el Pontífice en toda la Iglesia en todo aquello que no le es reservado por el Pontífice, como lo enseña el P. Tomás

---

[74] Ibidem.

[75] «R. P. Thomae Sanchez, Cordubensis, Societatis Jesu Theologi, Operis Moralis in praecepta Decalogi tomus primus.» Lugduni... MDCLXI, p. 132.

[76] «Tractatus de Legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus. Authore P. D. Francisco Suarez, Granatensi e Societate Jesu, Sacrae Theologiae in celebri Conimbricensi Academia Primario Profesore.» Antuerpiae... MDCXIII, p. 459.

[77] «Catenae Moralis doctrinae tomus primus de actionibus moralibus et earum principiis in generali, in quinque libros disectus. Authore Illustrissimo ac Reverendissimo D. Fr. Petro de Tapia...» Hispali... 1654, p. 475-7.

[78] Cf. nota 63, tomus primus, p. 174.

[79] Cf. nota 51, p. 292.

[80] «R. P. Nicolai Baldelli, Cortonensis, e Societate Jesu Theologi, Disputationum ex Morali Theologia libri quinque... cum solutionibus plurimarum quaestionum ad particulares casus et officia conscientiae pertinentium.» Lugduni... MDCXXXVII, pp. 598-602.

Sánchez (libr. 1 de Matrim., disp. 61, num. 3) [81], por la cual doctrina cita los autores siguientes: Abulensis (in cap. 6 Math., quaest. 87), Victoria, Sotus, Gambara, Thesaurus christianae religionis, Nicolaus de Cusa, Veracruz, Pérez, Henriquez, Maiolus. Por otra parte, las cosas y casos que reserva el Pontífice, en tanto se ha de entender que son reservados en cuanto sunt in aedificationen et non in destructionem, según la frase del apóstol san Pablo. Y sería in destructionem caritatis, si de tal manera quedaran reservados que en las necesidades urgentes no hallaran los fieles remedio en la Iglesia. Y así el P. Castropalao en el lugar citado dice: «negare enim in his casibus potestatem dispensandi videtur esse contra caritatem et suave Ecclesiae regimen et commune bonum, quod non est praesumendum» [82]. A que añade otra razón el P. Suárez (libr. 6 de Legibus, cep. 14, num. 10): «quibus omnibus addenda est consuetudo, quae est optima legum interpres et ad iurisdictionem acquirendam sufficit» [83]. La cual costumbre de que el Obispo dispense en semejantes casos está generalmente recibida.

§ 2. *Si puede el Obispo hacer esta conmutación en caso de urgente necesidad, sin recurso al Pontífice.*

Esta doctrina de que puede el Obispo hacer conmutación de última voluntad, en caso de urgente necesidad, sin hacer mención de recurso al Pontífice, no alterando del todo la voluntad del testador sino conmutándola una vez o otra, la enseña el P. Tomás Sánchez (libr. 4 Consil., cap. 2, dub. 7) [84] con estas palabras generales: «ubi non in totum infringeretur voluntas testatoris, sed solum pro tempore non servaretur et immineret alia Ecclesiae necessitas, cui provideri aliter non posset». Y esta doctrina la admite el Cardenal Lugo (tom. 2 de Iustit. disp. 24, sect. 13, num. 310) [85]. Pone el P. Tomás Sánchez ejemplo desta doctrina general por estas palabras: «ut si testator reliquit viginti anuatim pro aniversario faciendo alicuius Ecclesiae, quae indiget reparatione, nec sit aliunde unde reparari possit, tunc de licentia Episcopi posset illa pecunia ad tempus converti in Ecclesiae reparationem». Y se ve claramente que es más apretada la necesidad presente, lo uno por ser necesidad de todo el pueblo, lo otro porque es mayor necesidad la de reparar los templos vivos que son los fieles, que la de reparar el templo material. Y el P. Tomás Sánchez citado alega por esta doctrina los autores siguientes: Guil-

---

[81] Cf. nota 63, tomus primus, pp. 107-108.
[82] Cf. nota 51.
[83] Cf. nota 76.
[84] Cf. nota 60, p. 62.
[85] Cf. nota 49.

lielmus Benedictus, cap. Raynutius de testam., § reliquit, num. 29; Ioannes Andreas, cap. fin. cod. tit.; Felinus, cap. cum accessisset, de const., num. 19; Navarrus in Manual, cap. 3, num. 73; Antoninus, cap. fin. de Testam.; Panormitanus, cap. cum accessisset, de Const., num. 5. Et notat Panormitanum et Felinum asserere si haec dispensatio fiat ab Episcopo, ex necessitate Ecclesiae, posse id disponere etiam invito patrono. Pro quo refert Panormitanus quamdam Rotae decissionem et Decium [86].

Por este mismo sentir se deben citar los autores que dicen que puede el Obispo por su potestad ordinaria conmutar las últimas voluntades, interveniente iusta causa. En las remisiones de Augustino Barbosa, que andan en el Concilio Tridentino, al cap. 6 de Reform. de la ses. 22, se citan Sylvester (verbo Legatum 4, quaest. 12), Ludovicus Beja (part. 4, cas. 22) [87] et apud P. Thomam Sánchez citatum, ultra relatos, tenent Angelus (legatum 2, num. 12 et 14), Rosella (legatum num. 29), Armilla (legatum num. 55 et 56), Fabiena (legatum 2, num. 12 e 14), Corduba (in Summ., quaest. 170), Sa (legatum num. 1), Menchaca (libr. 1 Controvers., cap. 25, num. 26), Benedictus de Ubaldis (in Indice Felini verbo legatum, num. 6), Josephus Ludovicus (libr. 10 Communium, verbo legatum pium, limitation. 2), Upino (Specul. testam. gloss. 28, num. 26).

Por esta misma doctrina se deben citar los doctores que dicen que puede el Obispo conmutar la última voluntad en otro uso mejor y más agradable a Dios. Así lo enseñan muchos apud Thomam Sánchez citatum, dub. 3. Estos son Sylvester (legatum 4, quaest. 4), Armilla (verbo legatum, num. 59), Lapus clement. *quia contigit,* licet id dicat sub dubio et citat Joannem Andream. La cual doctrina prueba latamente el P. Comitolo (libr. 7, quaest. 9) [88]. Et ultra relatos refert pro hac sententia Angelum (verbo legatum, sect. 2, num. 11 et 16), Petrum Perusinum (tract. de canonica portione Episcopi), Antonium Butrium (in cap. *verum* de conditionib. apposit.) et Ludovicum Romanum. Al fin de la cuestión añade el P. Comitolo estas palabras: «Cui opinioni, quia plurium et meliorum et theologorum est, pugnaciter resistere [haud] [89] est hominis cum christiana modestia disputantis et verum sine contentione quaerentis» [90].

También se deben citar por esta sentencia muchos autores, que conceden al Obispo esta potestad de conmutar últimas voluntades en casos menos urgentes que el presente, apud Augustinum Barbosam

---

[86] Cf. nota. 60.

[87] Cf. nota 59, p. 265.

[88] «Pauli Comitoli, Perusini, Societatis Jesu Theologi Responsa moralia, in VII libros digesta: quibus, quae in Christiani officii rationibus videntur ardua ac difficilia enucleantur...» Lugduni... MDCIX, p. 816 ss.

[89] Palabra omitida por el amanuense y añadida al margen por Cárdenas.

[90] Cf. nota 88, p. 818.

citatum, num. 12, 13 et 14 [91]. Estos son Aloys. Ricc. (in collect. decis., part. 4, collect. 1270, versic. *limita sexto*), Marc. Anton. Genuens. (in praxi Neapol., cap. 19 in noviss.), Ugolinus (cap. 61, num. 5), Franciscus Leo (in Thesauro fori Eccles., part. 2, cap. 26, num. 48 et seq.), Modern. (de iurisd., part. 4, casu 72, num. 10 et 11), Monet. (de commutat. ultim. volunt., cap. 5, num. 354), Homobonus (de examine ecclesiastico, tract. 9, cap. 10, quaest. 20 prope fin.), Marianus Socinus (tract. de oblat., libell. 19, num. 19), Marcus Anton. Cucus (de instit. maior., lib. 2, tit. 9, num. 82).

Y el mismo Augustino Barbosa (ibid., num. 5) dice: «concurrente igitur iusta et rationabili causa Episcopus, tanquam Sedis Apostolicae delegatus, ultimas defunctorum voluntates commutare potest, ut disponit Concilium Tridentinum (ses. 22, de refrom., cap. 6) [92]. Y cita por esta sentencia los autores siguientes: Mandosius (de signatura gratiae, rubr. commutatio ultimae voluntatis), Rota Romana (decis. 1122, part. 3, lib. 3 in noviss.), Mar. Antonin. (variarum resolut. lib. 1, resolut. final., casu 40, in fine), Menochius (de succesios., § 7, num. 21), Ludovicus Beja (part. 4, casu 22), Graffis (lib. 2, cap. 69). Y añade Augustino Barbosa ibidem esta cláusula: «Etiam potest ob causam, quae suo iudicio videatur iusta, legatum quodcunque pium ad certum usum relictum in alium pium commutare, quanvis tale legatum valeat adimpleri docet Sylvester (verbo legatum 4, quaest. 12), quem refert et sequitur Frater Ludovicus Beja dict. casu 12.»

De todo lo cual se sigue que puede el Obispo hacer por este año conmutación de la renta anual de las obras pías perpetuas para el socorro de la urgentísima necesidad presente. Y esto sin recurso alguno al Pontífice. Lo cual no se puede negar que es probable por la autoridad de tantos y tan graves doctores.

Este es mi parecer, salvo meliori, d. en esta casa profesa de la Compañía de Jesús, en 6 de agosto de 1678. Joan de Cárdenas [93].

J. M. GRANERO, S. J.

---

[91] Cf. nota 62. Parte III, alleg. 83, p. 357.

[92] Ibidem, p. 356. Cárdenas ha suprimido en su cita dos palabras de Barbosa, el cual dice: «quanvis tale legatum *de iure et facto* valeat adimpleri».

[93] Estas dos líneas subrayadas son de mano de Cárdenas, con las cuales cierra su informe.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

QUASTEN, JOHANNES, *Patrology*, vol. II.—Spectrum Publishers (Utrceht, 1953) p. XI-450, cms. 14 × 22.

El volumen que presentamos es el segundo de la Patrología de Quasten, cuyo primer volumen fué tan favorablemente recibido por la crítica. Se alabó todo: la bibliografía precisa y completa, el orden, la información de última hora hasta en los puntos secundarios, las cualidades pedagógicas, la claridad y penetración psicológica. Eminentes patrólogos, como Dom Rousseau, la han calificado de la mejor patrología moderna. Podemos afirmar que el segundo volumen no desmerece nada del primero.

Trata este segundo tomo de la literatura antenicena a partir de S. Ireneo. Sus cinco capítulos tratan sucesivamente de la escuela alejandrina, de los escritores de Asia Menor, Siria y Palestina, de los escritores romanos, africanos y de los demás escritores de Occidente.

En el estudio de cada autor, después de una breve introducción frecuentemente maestra, en la que nos da la psicología del escritor a través de su biografía —crítica y erudita— y de su resonancia en su siglo, propone la bibliografía general. A esto sigue un estudio de conjunto, primero, y después particular, muy detallado, de los escritos del autor, con breve bibliografía sobre cada uno de ellos.

En concreto —para poner un ejemplo—, esta sección cuenta en Orígenes con los siguientes apartados: crítica textual, obras exegéticas, apologéticas, dogmáticas, ascéticas, cada uno de ellos repartido a su vez en varios subtítulos. Después pasa a estudiar los diversos aspectos de la Teología de Orígenes, en la que después de una introducción general estudia la Trinidad, Cristología, Mariología, Eclesiología, Bautismo y Pecado Original, Penitencia y perdón de los pecados, Eucaristía, Escatología, Preexistencia de las almas, Doctrina sobre los sentidos de la Escritura. Por último, en el mismo Orígenes nos encontramos con una sección más —por cierto interesantísima y no tan conocida— que, como se puede suponer, no se da en todos los demás: el misticismo de Orígenes con los siguientes apartados: Noción de perfección, conocimiento propio, batalla contra el pecado, ejercicios ascéticos, comienzos de la ascensión mística. Cada uno de los apartados dogmáticos y el conjunto de los místicos van acompañados de sus correspondientes bibliografías, prácticamente exhaustivas aun en trabajos y artículos de pequeña mole. En total 63 páginas densas y profundas sobre el Maestro de la Escuela Alejandrina.

Puede deducirse de este ejemplo su sistema y sus méritos en el campo teológico, escriturístico, espiritual e histórico.

Con todo, hay que confesar que las introducciones generales a cada escuela (alejandrina, antioquena, de Cesarea, etc.), aunque de certero y expresivo rasgo, son insuficientes para una patrología del volumen y ambiciones de la presente. Asimismo sería conveniente una mayor caracterización de conjunto de las tendencias occidentales y orientales, escritores africanos, etc.

Respecto a la bibliografía española está muy completa la recensión de traducciones castellanas de Santos Padres. Falta, con todo, a este respecto el fundamental trabajo de J. MADOZ, *Traducciones españolas de Santos Padres:* RevEspT 11 (1951) 437-472, en la que podía haber visto la traducción del *De Habitu Virginum* de S. Cipriano por Francisco Caminero (Madrid, 1878), no citada por el autor.

Mucho más deficiente es la referente a estudios de autores españoles en revistas españolas —en cuanto a trabajos en revistas extranjeras de españoles es mucho más completo—, sobre todo dado lo perfecto de sus reseñas bibliográficas. Por citar sólo algún que otro ejemplo, falta el trabajo de Z. GARCÍA, *El perdón de los pecados en la primitiva Iglesia. La doctrina de Orígenes:* RazFe 26 (1910) 457-465; la serie de artículos sobre Tertuliano, que casi constituyen una biografía, de J. FERNÁNDEZ MONTAÑÉS, *Tertuliano:* CincTomCrist 5 (1877) 30-44, 193-211; 6 (1878) 97-103, 227-238, 297-314; J. SOLANO, *Un texto de Orígenes en Rouët de Journel (EP núm. 498):* EstEcles 19 (1945) 517-518. Está citado el trabajo de P. LETURIA sobre la escuela de Alejandría, pero falta el de *El Primado Pontificio y el séptimo Concilio cartaginés presidido por S. Cipriano:* RazFe 55 (1919) 332-340; 56 (1920) 62-73.

Las virtudes de esta obra son muchas y muy señaladas. Las que más nos han gustado son: claridad verdaderamente latina de la obra y sus cualidades pedagógicas; conocimiento erudito de todos los puntos controvertidos en cada autor estudiado; objetividad y precisión científica en resolver las cuestiones debatidas; rara perfección de síntesis psicológicas o teoréticas con que introduce o resume los diversos aspectos del escritor estudiado; interés que despierta en el lector, cualidad no tan común en obras de tanto caudal científico; cantidad y orden del material bibliográfico acumulado.

Esperamos que esta obra, llamada a ser la mejor en su género, no tardará en ser traducida al castellano. Sería una de las mejores contribuciones a la difusión de la ciencia patrística en las naciones de Hispanoamérica.—IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

INCLÁN ALBUERNE, JOSÉ, *Inmaculada y Asunta* (Oviedo, 1953) p. 48.

Es el discurso inaugural del curso 1953-1954 en el Seminario de Oviedo. Las circunstancias del año Mariano que iba a empezar movieron al Ilmo. Can. Penitenciario y Profesor de Teología dogmática a escoger como tema las relaciones que median entre la Inmaculada Concepción de María y su asunción gloriosa en cuerpo y alma. Y esto quiso estudiarlo a la luz de la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus.*

El autor manifiesta una perfecta ecuanimidad y finura de análisis. Al ponerse él a redactar su trabajo, ya se había escrito mucho sobre la materia, por lo cual se imponía hacer más bien un examen de las posiciones extremas y aun medias que se habían pronunciado en pro o en contra de interpreta-

ciones opuestas acerca de la muerte de la Santísima Virgen a la luz del mencionado documento dogmático. El autor toma una posición media y se inclina por aquellos que suponen que la cuestión sobre la muerte de la Virgen después de la «Munificentissimus Deus» está en el mismo estado de libre discusión en que estaba antes de la definición dogmática de la Asunción. Admite, sin embargo, que «Quod B. Maria Virgo vere mortua sit... est *sententia communis theologorum* per plura saecula, estque unica sententia quae dici potest *conformis traditioni et magisterio ordinario Ecclesiae*». El autor nos cita repetidas veces —delicadeza que agradecemos—; por esto creemos que nos corresponde fijar una vez más nuestra posición. Con el autor estamos plenamente conforme en que la Bula no incluye ninguna definición sobre la muerte de la Virgen, y que del documento no puede deducirse la voluntad del Papa de declararse por una o por otra parte. Sin embargo no admitimos plenamente que no se pueda sacar de las enseñanzas del documento pontificio argumentos o confirmaciones que refuercen la posición mortalista. Estos argumentos no podrán llamarse conclusiones teológicas, ni mucho menos, pero sirven para que sobre ellos discurramos, no precisamente para descubrir la mente del Sumo Pontífice, sino para corroborar una doctrina determinada; y así la podemos confirmar con textos del documento pontificio. Esta ha sido nuestra posición, que ciertamente creemos no se opone a la del ilustre autor, aunque quiere mantener una posición más neutral.

Prescindiendo de esta pequeña discrepancia que pueda existir respecto a la utilización del texto de la Bula en favor de la doctrina mortalista, estamos plenamente de acuerdo con todo lo demás que el autor expone tan clara y certeramente en su discurso. Y ello nos anima a desear que no deje de la mano los estudios mariológicos, en los que parece estar bien impuesto, antes bien se sume al ya importante contingente español de mariólogos científicos.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

VEGA, LUIS, S. J., *Breve Curso de Religión*, 2.ª ed. (México, 1953) p. 136
— — *Catecismo de Apologética*, 3.ª ed. (México, 1953) p. 128.
ROMERO PÉREZ, J. JESÚS, S. J., *¡Encienda su Luz!*—Buena Prensa, Donceles, 99-A (México, 1953), p. 136.

Los dos libros del P. Vega son recomendables por la precisión de los conceptos. El primero es una adaptación del Catecismo de Ripalda; el segundo corresponde a un programa para la habilitación para la enseñanza de la Religión. En ambos el autor ha usado la forma literaria de preguntas y respuestas, que si bien obliga a concisión y no permite largas explicaciones, no obstante tiene la ventaja de la claridad y brevedad, con lo que más fácilmente puede ser retenida en la memoria la doctrina expuesta. Ha sido un gran acierto del P. Vega añadir al Catecismo de Apologética una quinta parte sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado. Con ser muy breve contiene todas las cuestiones, más discutidas, y creemos que convendría que muchos Catecismos y Apologéticas aprendieran la solidez y claridad con que están aquí expuestas doctrinas tan delicadas.

El P. Romero Pérez lanza al mundo una «chispa que puede causar un incendio..., y muy grande... ¡Ojalá sea así!» Este es el deseo del autor, y también el nuestro. Es un libro lleno de optimismo y alentadoras esperanzas. Se encabeza con antiguo proverbio chino que cifra maravillosamente el espí-

ritu de la obra: «Más vale encender una luz que maldecir las tinieblas.» A base de positivismo (en buen sentido, por oposición a negaciones) construye un ideal de aprovechar todas las energías existentes y los medios modernos, para extender el reino de Cristo. Nos gustaría que leyeran muchos apóstoles este libro. Servirá para jóvenes de A. C., para seminaristas, para sacerdotes, y en general para cuantos se dedican a la labor del apostolado. Creará en ellos un espíritu joven.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GÓMEZ, JUAN JOSÉ, O. F. M., *Catecismo Eucarístico.*—Luis Gili, editor, Córcega, 415 (Barcelona, 1953) p. 173, cms. 17 × 12.

Este librito es un tratadito sobre la Eucaristía en sus tres aspectos: presencia real de Jesucristo; alimento del alma: comunión; inmolación de Cristo: sacrificio.

Aunque lleva el título de Catecismo, no se crea que se presenta en forma de preguntas y respuestas, sino más bien de cuestionarios o lecciones que pueden dar lugar a un estudio con su correspondiente examen de cursillo.

Dentro de su brevedad y concisión la doctrina es clara y completa. Sin meterse en disquisiciones difíciles, explica el dogma suficientemente y da una idea cabal de cuantas riquezas espirituales y doctrinales encierra el Augusto Misterio Eucarístico.

Suponemos que en la pág. 40, cuando dice: «el cuerpo en su sustancia no queda, como lo enseña la fe, luego quedan los accidentes sin su substancia», querrá decir: el *pan*, en lugar del *cuerpo*. Y un poco más arriba, al rechazar las opiniones atomista y dinamista, aduce el Concilio Tridentino, que afirma «expresamente permaneciendo sólo los accidentes». Como antes ha citado las palabras del Concilio en latín: *manentibus dumtaxat speciebus* (no *permanentibus*, como dice el autor), creemos que habría sido mejor traducir *especies*, y no *accidentes*, pues precisamente en ello hacen hincapié los mencionados adversarios.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

La Inmaculada en los Documentos Pontificios.—Ediciones «Sígueme», Fonseca, 1 (Salamanca, 1954), p. 104, cms. 15,2 × 11.

Folleto interesante para los devotos de la Inmaculada es éste que anunciamos. Contiene tres documentos interesantísimos relativos a este Dogma mariano: el *de la definición dogmática* de la Inmaculada Concepción, hecha por Pío IX en la Bula «Ineffabilis Deus»; el del cincuentenario de esta bula conmemorado por la Encíclica «Ad illum diem», dada por S. Pío X al establecer el Año jubilar 1903-1904, y la Encíclica «Fulgens Corona», de Pío XII, con motivo del centenario de la dicha definición dogmática.

Contiene también este folleto el Radiomensaje «Pulchra ut luna» del Papa, y dos apéndices: el de La Oración para el Año Mariano, compuesta por Pío XII, y el de las Indulgencias y privilegios concedidos para el mismo.

Estos tres documentos están convenientemente divididos en párrafos con su número correspondiente. Lleva este folleto un índice completo del contenido de dichos documentos.

Es muy útil a todos los que necesiten usar de ellos.—A. YANGUAS, S. I.

UBACH, BONAVENTURA, O. S. B., *La Biblia. Il·lustració pels Monjos de Montserrat,* XXV-3, *Els Nombres. El Deuteronomi.*—Monastir de (Montserrat, 1954) p. 331, cms. 29 × 22.

Poco después del volumen reseñado en EstEcl 29 (1955) 408-409, el mismo P. Ubach nos ofrecía el tercer volumen de la Biblia ilustrada, correspondiente a *Números* y *Deuteronomio.* El nuevo volumen se nos presenta con las mismas características que los dos anteriores; es su hermano gemelo. Y con eso queda dicho cuanto se puede decir en su alabanza. Los epítetos de magnífica, suntuosa, etc., apenas dan idea del primor y perfección de una edición en que tipos, papel, disposición artística de la materia, todo, en fin, se aúna para producir en el lector inmejorable impresión. Eso en cuanto a la presentación exterior. Por lo que toca a la riqueza del material recogido en el volumen, éste tampoco va en zaga a los precedentes. El número de páginas, fuera de las de los índices, 315, es muy poco inferior al del primer volumen y algo mayor que el del segundo.

La disposición de la materia es la misma también que en los volúmenes anteriores: las ilustraciones ocupan las páginas impares y a ellas responden en las pares las notas explicativas, encabezadas oportunamente por el pasaje de la S. Escritura a que las ilustraciones se refieren.

Estos son, unas de orden geográfico: vistas de los lugares correspondientes, mapas y diagramas. Otras de índole arqueológica: fotografías de excavaciones y ruinas; escenas de la vida antigua oriental delineadas en los monumentos egipcios y asiro-babilónicos, o aquellas otras reflejo fiel muchas veces de las descritas o preceptuadas en los libros sagrados, que el autor ha sabido sorprender con su objetivo fotográfico en sus incansables correrías por aquellas regiones durante sus largos años de permanencia en Palestina. Su tesón perseverante, que no ahorró penas ni fatigas y ni aun peligros de la vida (véase p. 134 y 278), y una atención siempre alerta a cuanto pudiera ser de ayuda a la mejor comprensión del sagrado Texto en sus aspectos histórico, geográfico y arqueológico, nos están dando como fruto una obra que cuando esté completamente acabada será de valor inapreciable por el acopio de material ilustrativo en ella recogido. Tanto más que buena parte de él difícilmente se podrá hallar en obras similares por tratarse de fotografías de parajes de difícil acceso o de usos y costumbres que desaparecerán tal vez rápidamente a causa de las transformaciones que en diversos órdenes están experimentando aquellas regiones.

En la identificación de nombres geográficos inciertos el autor da prueba de su natural prudencia y rectitud de juicio y sabe proponer con concisión y claridad los argumentos en que su opinión se apoya. Entre esos argumentos el lector puede, como frecuentemente lo hace, poner los que se derivan de alguna observación personal de alguna circunstancia del lugar en armonía con algún rasgo señalado en la narración bíblica. Ese examen personal de los parajes permite al autor llegar a la probable localización de algún punto interesante, v. gr. el de la sepultura de María, hermana de Moisés. Las páginas 76-85 que Ubach dedica a ese asunto se leen con fruición y no dejan de producir una impresión favorable a la opinión del P., que cree haber podido llegar a identificar el lugar. Aunque en general, como es obvio se mantienen en el volumen las opiones propugnadas en la versión-comentario, alguna vez no tiene el P. dificultad en apartarse de ellas, si nuevos ele-

mentos de juicios hacen más probable otra sentencia. Otras veces, en cambio, apoya con nuevos argumentos lo que sostuvo en el comentario. Así, por ejemplo, la identificación de lebo hamath con Lybo del itinerario de Antonino. Aunque en este punto tememos que el autor no llegará a hacer que se aparten muchos de la interpretación del texto en las antiguas versiones,, que, como el mismo P. confiesa, es la general. Con todo, cuanto a lo sustancial de su sentencia. es decir, que lebo hamath se ha de colocar al N. y no al S. del Líbano, parece que no cabe duda. Y en general nos parece que las opiniones del P., dentro de los límites de la probabilidad, lograrán fácilmente la aquiescencia de los lectores.

Nos hemos referido en esta recensión casi exclusivamente a las ilustraciones geográficas. Podríamos haber dicho mucho en alabanza de las que esclarecen hechos históricos o prescripciones legislativas. Pero terminaremos diciendo que en su conjunto la obra, sobre todo, cuando esté terminada en todos sus volúmenes, será considerada como uno de los monumentos más insignes que la ciencia escriturística actual habrá erigido para la inteligencia de la S. Escritura en sus aspectos arqueológico y geográfico. Deseamos que el autor pueda ver toda la obra publicada.—L. BRATES, S. I.

HUBY, JOSEH, S. J., *L'Évangile et les Évangiles*. Nouvelle Edition revue et augmentée par Xavier Léon-Dufour, S. J. (Verbum salutis, XI).—Beauchesne et ses Fils. Rue de Rennes, 117 (París, 1954) p. VIII-304, cms. 8 × 11,50.

Este precioso libro fué publicado por primera vez hace veinticinco años. Su autor, el P. José Huby, S. J., se propuso al componerle un fin eminentemente práctico: preparar el ánimo del cristiano lector para leer con fruto los santos evangelios.

Conocida es de todos la competencia del P. Huby en las ciencias bíblicas, bien comprobada en numerosas obras y artículos. Esta nueva edición de uno de sus mejores libros, *L'Évangile et les Évangiles*, ha sido retocada y puesta al día por el P. Léon-Dufour, quien ha procurado conservar los caracteres y espíritu de la primera.

El primer capítulo que trata del evangelio oral, del cuadro de la tradición y de la formación literaria del evangelio ha sido totalmente refundido conforme a los resultados de las investigaciones llevadas a cabo estos últimos años. En los demás capítulos el P. Léon-Dufour se ha limitado a completar la bibliografía con algunas de las obras modernas que más pueden ilustrar la materia y a retocar algunos pequeños detalles, hoy mejor conocidos.

A cada evangelio se le dedica un denso capítulo, en el que se estudia el testimonio de la tradición sobre su autor y los rasgos característicos que le distinguen. No dudamos en afirmar que este último apartado es el más interesante y el más útil para el fin que se pretende. El P. Huby ha sabido penetrar como pocos en el espíritu con que cada uno de los evangelios ha sido redactado. Son particularmente notables las páginas que dedica al examen del carácter interno del evangelio de S. Juan. Se insinúa en ellas una tácita y certera apología de su genuinidad e historicidad y sobre todo se abren al lector horizontes luminosos para enfocar la lectura provechosa del cuarto evangelio.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

LE FROIS, BERNARD J., S. V. D., *The Woman clothed with the Sun (Ap. 12). Individual or collective?* (An exegetical study).—Orbis Catholicus. Rappresentanza Herder. Piazza Montecitorio, 117 (Roma, 1954) p. XVIII-282, cms. 18 × 25.

Se trata de una tesis doctoral defendida en el Instituto Bíblico de Roma el año 1953 (26 nov.). Con esto queda dicho en gran parte la manera de proceder en el libro: es la usual en estos concienzudos trabajos de investigación. El *tema* por mariológico es hoy día de gran actualidad. El trabajo empieza con un estudio sobre las interpretaciones patrísticas de la mujer del Apocalipsis (p. 11-62). Agrupa los Padres según las cuatro interpretaciones (La mujes es: 1) la Iglesia cristiana, 2) la Iglesia de los dos Testamentos, 3) María, 4) María, arquetipo de la Iglesia). A continuación trata el autor sobre el género epocalíptico para situar mejor el pasaje en cuestión dentro de su propio género (62-71). Siguen después varios capítulos en que se examinan muy detenidamente todas las palabras e imágenes de la perícopa y el procedimiento semítico de los círculos concéntricos (71-207). En los tres últimos capítulos (207-273) se dan los resultados del detenido análisis. Por lo que al aspecto mariológico se refiere, la mujer del Apocalipsis es una persona individual, es María, madre del Cristo total, pero incluyendo al mismo tiempo a la Iglesia que en María se realiza plenamente como en su prototipo. Este sentido colectivo individual está muy de acuerdo con la mentalidad semítica, y el autor lo prueba con muchos ejemplos. La lectura del estudio deja en el ánimo la satisfacción de una tesis sólidamente probada. Las conclusiones han de ser beneficiosas para la teología mariana que encuentra en el capítulo 12 del Apocalipsis un ancho campo de exploración en orden a nuevas aportaciones para gloria de la Santísima Virgen.—J. ALONSO, S. I.

GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, RAFAEL, ARZ., *El Evangelio de ayer y de hoy.*—Edic. FAX (Madrid, 1954) p. 886, cms. 16 × 11.

Precioso homiliario éste del Dr. García de Castro, Arzobispo de Granada, en el que se expone el Evangelio de las Dominicas (53 homilías), el de las principales fiestas del año que ocurren (34 homilías), y se añade, bajo el título «el Evangelio de cada día», la explanación de diversos Evangelios escogidos de los días ordinarios (36 homilías). Llamamos *precioso* a este homiliario, no sólo por lo acertado y sólido de la exposición, y por el exquisito lenguaje de que se reviste, sino principalmente porque por desgracia son raros los homiliarios en que se explana estrictamente el Evangelio del día, profundizando en las verdades divinas que en él se contienen; pues son muchos los que se contentan con desarrollar un tema dogmático o ascético a propósito del Evangelio. En cambio el Dr. García se ciñe siempre a una exposición del Evangelio de la Misa del día. Sólo plácemes nos merece este tomo.

En tanto oro como hay en estas casi 900 páginas, tan bien presentadas en papel biblia, sólo ligeras pajas habrá que eliminar en otra edición, que sin duda no se hará esperar. En la homilía del Patrocinio de S. José, que va a suprimirse, dice que Pío IX declaró a S. José Patrono de la Iglesia universal en 1890, en lugar de decir *1870* (p. 450). En la exposición del sermón de la última cena afirma que a Jesús le «faltaban pocos días para... entre-

garse a la muerte», en lugar de pocas *horas* (p. 164). En el Evangelio de la Visitación de la Santísima Virgen hay una errata grande, al traducir el texto del Magnificat: Isabel por *Israel* (p. 630), En el de la Exaltación de la Santa Cruz aparece otra errata al decir que «un grupo de gentiles valiéndose de la *meditación* de los apóstoles», por *mediación* (p. 563). Finalmente en la pág. 777 hay una línea falsa, que deja el sentido truncado. Sólo por el deseo de ver mejorado un libro tan precioso anotamos estos lunares.—M. Q.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. I., *Vida de Jesucristo*, 2.ª ed.—B. A. C. (Madrid, 1954) p. XXXIII-760, 7 mapas.

Con gusto vemos esta segunda edición, totalmente refundida y ampliada, que satisface en su conjunto. La recomendamos sinceramente. Pero nos permitimos señalar al autor algo que no nos satisface: su interpretación del texto «excepta fornicationis causa». En efecto, después de rechazar, acertadamente, las otras interpretaciones que se dan, propone una que nos parece inadmisible. Dice el autor (pp. 475-476) que Jesús trató del divorcio propiamente dicho, que «parektós» tiene sentido de excepción y que «porneía» tiene sentido de adulterio, pero añade que Jesús no expresó aquí su propia doctrina, que al dar esta solución se limitó a tratar el caso desde el punto de vista judío, declarando «la interpretación genuina de la ley». Y nos prece inadmisible porque cuando Jesús expone «la interpretación genuina de la ley» —como en el sermón del monte— manifiesta la doctrina evangélica; y porque los que preguntan a Jesús, le preguntan su opinión, no la del Hillel o Schammai; Jesús no pudo dar como suya, valiéndose de una restricción mental, una doctrina que no era la suya. El texto «excepta fornicationis causa» está esperando todavía una interpretación aceptable.—C. M.

LETOUSEY, ANDRÉ y LABIGNE, JEAN, *Connaissance de Jésus-Christ*.—Ed. P. Lethielleux, 10 Rue Cassette, Paris VI (París, 1954) p. XII-164, cms. 19 × 13.

El centro de esta pequeña obra es Jesucristo, y su finalidad el deseo de difundir el conocimiento de Jesucristo. Por otra parte, el conocimiento de Jesucristo está inseparablemente unido al conocimiento de la Biblia, en la cual se halla prefigurado y presentado realmente. Esto explica el contenido y división del opúsculo. Son sus partes: I, Breve resumen de Historia Bíblica; II, Historia evangélica de Jesucristo; III, Palabras y parábolas del Señor; IV, Iniciación a la Liturgia.

Los numerosos títulos y subtítulos aclaran los pasajes sobriamente escogidos de las Sagradas Escrituras, que conducen al fin pretendido; y donde es necesario se sintetizan y se explican. A veces se apuntan listas de los fragmentos más significativos que tendrán que leerse en el original. Acá y acullá hay atinadas consideraciones, que tienden al provecho espiritual, y se dedica un lindo esquema teológico al misterio de Jesús y a su obra (p. 129-138).

El librillo está ilustrado con bastantes dibujos y algunas fotografías. Su heterogeneidad de estilo, autores y gustos, a veces algo discutibles, sería reprensible en una obra que no fuese de la finalidad y carácter de ésta. Hay

algunas inexactitudes, como el presentar una fotografía, sacada desde Qarn Hattin, a través de Wadi El-Hamam, sobre el lago de Genesaret, todo ello bastante alejado de Tabgha, como si fuese de la colina de las Bienaventuranzas, o el parangonar la estela de Hammurapi, datándola en el siglo XXI a. C., con la época de Abrahán, o el colocar el monte Tabor al oeste de Nazaret.

La obrita va bien dirigida, como se indica en el prólogo, a los jóvenes, alumnos de liceo, colegios modernos y técnicos franceses, que aspiran a una información religiosa de la que se ven privados, e incluso puede servir para la instrucción de adultos.—S. BARTINA, S. I.

EHRLE, FRANZ KARD., *Zur Enzyklika «Aeterni Patris». Text und Kommentar. Zum 75 jährigen Jubilaeum der Enzyklika neu herausgegeben von* FRANZ PELSTER, S. I.—Edizioni di Storia e Letteratura (Roma, 1954) p. 203, cms. 25 × 17.

Con ocasión de celebrarse en agosto de 1954 las bodas de diamante de la célebre encíclica de León XIII «Aeterni Patris» ha tenido el P. Pelster la oportuna idea de publicar, junto con el texto latino de la encíclica, tres estudios del que después fué Cardenal Ehrle, que son su más elocuente comentario. Ante todo el trabajo publicado en «Stimmen aus Maria-Laach» con ocasión de la encíclica, que revela ya al hombre perfectamente preparado para la investigación histórica de la Escolástica. Después, el artículo editado a los pocos años en «Zeitschrift für katholische Theologie» sobre lo que debía ser un estudio metódico de los manuscritos escolásticos medievales. Finalmente, las nuevas propuestas para el estudio de dichos manuscritos, hechas cuarenta años después en la revista de la Universidad Gregoriana, cuando la investigación se iba realizando a grandes marchas. Estos trabajos han abierto realmente el camino a la moderna investigación histórica de la Escolástica, que era de todo punto imprescindible si ésta había de entrar en nuestro mundo moderno. Es muy interesante tenerlos reunidos aquí, ya que muchas de sus indicaciones son todavía hoy de gran precio para los investigadores. El editor ha puesto al corriente la bibliografía en los puntos principales. De todo el conjunto se desprende el papel decisivo que ha jugado el Cardenal Ehrle en la historia de esta clase de estudios. El P. Pelster ha querido subrayarlo en las últimas páginas de este volumen, deteniéndose a indicar la preparación del gran investigador para su empresa, los verdaderos motivos que en ella le sostuvieron y el método por él seguido, y finalmente los frutos conseguidos con sus trabajos. De este modo el volumen resulta un bien merecido homenaje al que fué iniciador y padre de la investigación histórica de la Escolástica medieval.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

HEYSSE, A., O. F. M.—VAN DEN EYNDE, D., O. F. M., *Liber de sex principiis, Gilberto Porretae ascriptus*.—Aschendorff (Münster, 1953) p. 36.

El P. Damián van den Eynde ha hecho para la colección «Opuscula et Textus», series scholastica, una nueva edición del libro *de sex Principiis* que había editado en 1929 el P. Albano Heysse. Una breve introducción indica, entre otros puntos, cómo se encuentra en la actualidad el de la discutida paternidad del libro.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

AGUSTÍN, SAN, *Obras*, t. 12 *Tratados morales*.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1954) p. XVI-996, cms. 14 × 20, ptas. 75.

Uno de los aspectos principales del genio de S. Agustín es sin duda la amplitud y profundidad que alcanza su visión del ser moral del hombre. Esa visión va iluminando y dando tono, siquiera sea accidentalmente, a cuanto predica y escribe Agustín. Los editores del presente volumen no han querido presentarnos todo ese mundo moral expresado por S. Agustín, sino tan sólo unos tratados en los que el Santo se propuso declarar más ampliamente determinados puntos de la vida moral del hombre: Del Bien del Matrimonio, Sobre la Santa Virginidad, Del Bien de la Viudez, De la Continencia, De los Enlaces adulterinos, La Paciencia, El Combate cristiano, Sobre la Mentira, Contra la Mentira, Del Trabajo de los Monjes, Sermón de la Montaña. Con todo, la Introducción general viene oportunamente a ofrecernos una síntesis del pensar ético de Agustín que nos ayuda a percibir aun las notas más graves que acompañan a las ideas expuestas en los tratados. Además a cada libro o tratado precede una breve introducción con indicaciones orientadoras. Nos hubiera agradado ver entre ellas alguna de orden crítico que nos informara de las ediciones existentes, del texto adoptado, etc., como se hizo, por. ej., con respecto a las cartas en el tomo VIII de esta colección.—D. I.

Exhortación apostólica «Menti Nostrae» del Papa Pío XII, 3.ª Edic.—Ediciones «Sígueme», Fonseca, 1 (Salamanca, 1954) p. 121, cms. 15 × 11.

Esta Encíclica de Pío XII sobre la *Santidad de la vida sacerdotal*, comparable por su contenido a la *Exhortación al clero católico* «Haerunt animo», de San Pío X (4 agosto 1908), ha alcanzado la 3.ª edición de «Sígueme». No nos extraña esta difusión. Está bien editada, con las subdivisiones competentes a cada una de las cuatro partes de que aquélla consta. Además, cada subdivisión lleva su número correspondiente, que con el índice alfabético de materias facilita sobremanera al lector hallar el punto que desea leer o repasar de la Encíclica «Menti Nostrae». Contiene esta edición otro índice-resumen, bastante extenso, de la Exhortación papal, que es la sustancia, alma y norma de toda la vida de un sacerdote santo.

Recomendamos con todo interés esta edición de «Sígueme».—A. YANGUAS, S. I.

ARVESÚ, FEDERICO, S. J., *La virilidad y sus fundamentos sexuales*, 2.ª ed.—Ed. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1953) p. 208.

Un libro más sobre el tan decantado problema de la castidad, que se ha puesto al rojo con la corrupción en que se vive en el mundo actual. Abundan los pseudocientíficos de la incontinencia, y contra ellos arremete a carga cerrada el autor, médico un día y Profesor de Fisiología en una Academia de Estudios Médicos. Capítulo tras capítulo va arruinando las objeciones, deshaciendo los supuestos perjuicios de la continencia: la pretendida atrofia de los órganos, la desvirilización, la producción de enfermedades, la necesidad fisiológica, el adiestramiento prematrimonial, etc. Como colofón van al

final los testimonios de jóvenes que atestiguan que la castidad, aunque es difícil de conservarla en el ambiente moderno de vicio, es posible y aun necesaria.

El libro se presenta con toda crudeza, revestido de aire científico, y aun con gráficos, hasta los tiempos modernos reservados a libros de medicina; por todo lo cual recomendamos se considere antes en manos de quien se pone este libro, que con todo ha debido de hacer mucho bien cuando sale presto la segunda edición.

Reconozcamos que por más saludable que sea este libro para los expuestos a bajar por la corriente del vicio, no hay que olvidar nunca los medios sobrenaturales, sin los cuales habrá que recordar aquellas palabras tan repetidas: «video meliora proboque, deteriora sequor».—M. Q.

CASAS, JUAN, O. P., *Instrucción sobre los votos religiosos y el Oficio divino*, 2.ª edición.—Ediciones Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1953) p. 177, cms. 21 × 15.

Junto a los libritos similares de Fanfani, Cotel, Escuelas cristianas, etc., debe figurar esta segunda edición del P. Casas, reformada y acomodada al Código canónico después de una larga experimentación de la primera entre los novicios dominicos.

Aunque atiende especialmente a las particularidades de la Orden de Predicadores y se refiere no pocas veces a sus Constituciones y otras normas propias, es de utilidad general, porque considera en primer lugar las disposiciones del Derecho común y los principios generales de perfección y vida religiosa.

Está redactado en forma de catecismo, con preguntas a las que se responde ampliamente, con una doctrina canónica y ascética concreta, segura y densa, que ha de contribuir mucho a la sólida formación de los religiosos jóvenes desde el noviciado. Se reconoce al Maestro de novicios experimentado, que se preocupa de ilustrar, prevenir e impulsar en un espíritu de sinceridad y dinamismo interno.

La labor de acomodación al Código canónico está por lo regular bien hecha. Hay algunos descuidos en las expresiones a veces, por ejemplo hablando de Ordenes religiosas, donde lo exacto sería decir Institutos religiosos. En las cuestiones puramente canónicas utiliza casi exclusivamente al P. Prümmer; a veces cabría precisar e incluso modificar algunas afirmaciones.

En varios puntos es discutible la postura del autor, o tal vez no expresada con la debida justeza. Así, por ejemplo, en la noción de vocación religiosa (n. 97) destaca demasiado el elemento divino y omite el canónico, que aparece posteriormente; difícilmente se requerirán para la validez de la admisión en la Orden del autor todas las condiciones que menciona en el n. 126, y desde luego no todas se requieren por el derecho común; y como ésta hay otras respuestas que exigirían mayor exactitud, o al menos declaración de lo que es peculiar de su Orden para que no se llamen a engaño otros. Hay también opiniones que no todos compartirán sin distinción, como la de la responsabilidad grave en no seguir la vocación religiosa (n. 108). Pero en conjunto el libro del P. Casas es de los que contribuirán a una formación positiva y sólida de los jóvenes religiosos.—M. Z.

IORIO, THOMAS, A., S. I., *Theologia moralis*. Vol. I, II y III[4]. (Pontificia Facultas Theologica. S. Aloysii ad Pausilypum).—M. D'Auria, edit. Pont., Calata Trinità Maggiore, 52 (Nápoles, 1953-1954) p. XIX-243; 748; 773, cms. 23 × 15.

Es ésta la cuarta entre las reediciones preparadas por el P. Iorío del curso de teología moral que adaptó para Italia el P. Tummolo a base del famoso texto de Gury. Desde la precedente ha suprimido, por delicadeza, los nombres de sus predecesores para que no recaigan también sobre ellos los posibles desaciertos de sus innovaciones.

Comparada esta edición con la segunda de 1938 ofrece numerosos cambios, aunque no profundos ni sustanciales. Se han suprimido los *quaeres*, no tanto por haber cambiado la formulación de su contenido, cuanto por haber sustituído las más de las veces simplemente la forma de pregunta por la de explicación de una duda; se han condensado algunos párrafos, fundiendo con alguna frecuencia dos o tres en uno; se han abreviado algunas explicaciones, como la del probabilismo; en cambio son raras las adiciones; y en el primer volumen apenas las hay llamativas, fuera del capítulo 4 del tratado 5 sobre las virtudes morales, y un apéndice sobre los dones y frutos del Espíritu Santo y sobre las bienaventuranzas.

La presentación tipográfica ha mejorado, en cuanto que destaca mucho más los conceptos sobre los cuales quiere llamar la atención. En cambio, la supresión de algunas separaciones de párrafos no siempre nos parece acertada.

El contenido de estos volúmenes es el tradicional de nuestros manuales, si se exceptúa el tratado sobre el fin último que echamos de menos y el de censuras, puesto delante del séptimo mandamiento entre los preceptos de la Iglesia. Expone en el primer volumen la doctrina sobre los actos humanos, la conciencia, las leyes, los pecados y las virtudes. Define la teología moral en sentido estricto como la parte de la teología que trata de lo lícito y de lo ilícito en orden al fin último sobrenatural, y procede conforme a este criterio a lo largo de todos los tratados. Es chocante la razón que da: «intimam quippe relationem habet theologia moralis cum systemate morali, quod ut constat circa obligationem versatur, non circa consilium». Como se puede suponer por todo esto, al enumerar las características de la moral del último siglo, ni siquiera menciona la tendencia de los últimos decenios a estrechar sus relaciones con el dogma y a darle el aire positivo y vital que le corresponde. Iorio se mantiene totalmente en la línea de sus predecesores Gury y Tummolo.

En el segundo volumen, consagrado a los mandamientos de Dios y de la Iglesia y a los Estados particulares, sigue el orden obvio de los mandamientos; interrumpiéndolo, sin embargo, para enclavar entre el sexto y el séptimo los preceptos más importantes de la Iglesia. Es notable la claridad de su pensamiento, realzada, además, por la misma presentación tipográfica con sus diversas numeraciones y su variedad de tipos de letra. Contrasta un poco con este esfuerzo el escaso interés puesto en modernizar el estudio de algunas cuestiones (irritación y suspensión de votos, guerras, mutilaciones caritativas, salario y cuestión social, cantidad relativa de comida en los días de ayuno, etc.). En general se le nota excesiva sobriedad en hacer eco a las tendencias actuales en la discusión o formulación de ciertos puntos de moral y en no meter más mano al texto original, una vez que se ha desentendido

de sus predecesores. Debiera, por ejemplo, sacar inmediatamente de entre los contratos gratuitos todo lo de la sucesión hereditaria. Pero, en cambio, sus opiniones son equilibradas y seguras, aunque a veces pudieran ser un poco más personales. Naturalmente hay criterios en cuestiones particulares que no todos compartirán; por ejemplo, nos parece que no profundiza suficientemente la índole de ciertas acciones relacionadas con la observancia del quinto mandamiento (v. n. 164), y sus soluciones pueden parecer un poco inconsecuentes y por lo regular demasiado rígidas en este particular; asimismo creemos que no da la verdadera razón prohibitiva de las mutilaciones directas ni saca lógicamente todas las consecuencias de sus propias premisas (v. n. 169 c y d). No podemos admitir la noción de deleite venéreo en cuanto al segundo elemento que señala para ella, «quae simul coniuncta sit vel cum pollutione... vel distillatione, vel cum actibus aut motibus alterutri *proxime* praeviis» (n. 205), y tal vez no son tantas, al menos últimamente, las autoridades en que se apoya ese concepto. Las pruebas de la lujuria directa pudieran exponerse con más relieve (n. 207); y las de la malicia del acto solitario con mayor exactitud (n. 231).

El tercer volumen acredita la diligencia del P. Iorio en anotar e incorporar oportunamente al texto las disposiciones de la Santa Sede relativas a la administración de los sacramentos. Hay, sin embargo, algunas omisiones, como las relativas a la administración de la confirmación por los misioneros de emigrantes y Capellanes castrenses (n. 86) y a la declaración del canon 1053 (n. 1094). También echamos de menos un mayor recurso a las alocuciones de Pío XII, para definir mejor, y a veces para retocar, puntos particulares: v. gr., en materia matrimonial, lo que se refiere a la impotencia y al uso del matrimonio. Nos extraña que mantenga con tanta resolución la sentencia benigna sobre la licitud del acto conyugal *ad os vaginae* (n. 1095), cuando no se puede de otro modo; su doctrina sobre la inconsumación del matrimonio por actos de esa índole y lo que se deduce de las palabras de Pío XII sobre la fecundación artificial, acaso imponen el sentir contrario. Naturalmente hay pareceres que no convencerán a todos. Hoy sabemos cierta y auténticamente que los residuos de comida que quedaron entre la dentadura en ningún caso quebrantan el ayuno (n. 166); que los niños de menos de siete años tengan que guardar el ayuno eucarístico, nos parece cierto, pero no por la razón de Iorio, sino por la que se desprende del canon 858, § 1 (n. 171); no nos parece indiscutible que sea tan real aún la segunda razón que da para demostrar que la vasectomía doble no constituye impedimento de impotencia, al menos en buen número de casos; mientras que la primera no nos hace ninguna fuerza (n. 1064). Comprendiendo que no es posible la uniformidad de pareceres, manifestamos el nuestro, por si puede contribuir a que se esclarezcan estos y otros puntos.

Las numerosas ediciones de esta obra acreditan su valor intrínseco, realmente notable por su claridad de pensamiento, seguridad de doctrina, orden por lo general bien logrado, etc. El P. Iorio continuará, sin duda, perfeccionándola con el cariño que en ella ha puesto. Aún tiene cosas susceptibles de mejora. Así, por ejemplo, nos parece que puede ordenarse bastante mejor el tratado sobre los actos humanos y aclararse en él la noción de moralidad, distinguiéndola de la imputabilidad y precisando mejor su esencia. El tratado de iustitia et iure y las cuestiones morales agitadas modernamente requieren mayor atención y un juicio crítico que las oriente. Es de desear que

proponga la doctrina más orgánicamente, suprimiendo ese fraccionamiento de la exposición tan anticientífico de los *quaeres* o sus equivalentes. Léase, por ejemplo, la exposición del impedimento de impotencia (n. 1046-1054) y se verá el motivo de nuestro deseo. También necesitan revisión y complemento algunas referencias bibliográficas; de Arregui, v. gr., se cita la doudécima edición de 1932 cuando está ya a disposición del público la vigésima primera; del texto de Ferreres no se mencionan las ediciones de Fuster y Mondría, que lo han mejorado notablemente; no se cita, entre otros, a F. Regatillo, y, lo que es más extraño, ni siquiera a Jone, quien con su Compendio ha arrinconado a casi todos los que cita Iorio, logrando por lo menos cinco traducciones, entre ellas una italiana.—M. Z.

ZALBA, MARCELINUS, S. I., *Theologia Moralis Fundamentalis. Tractatus de Virtutibus Theologicis*, t. I.—La Edit. Católica, B. A. C., p. 963, cms. 20 × 12.

ZALBA, MARCELINUS, S. I., *Theologia Moralis Specialis: Tractatus de mandatis Dei et Ecclesiae*, t. II.—(Matriti, 1953) p. XX-1.109, cms. 20 × 12.

Los RR. PP. F. Regatillo y Zalba, Profesores, respectivamente, de la Universidad Pontificia de Comillas y de la Facultad Teológica de Oña, han dado a luz un curso completo de Moral con el título *Theologiae Moralis Summa*. Consta esta obra de tres volúmenes y forma pareja con la *Sacrae Theologiae Summa* (parte dogmática), publicada por PP. Profesores de las Facultades Teológicas de la Compañía de Jesús en España, de modo que aquélla viene a constituir con ésta el curso íntegro de la ciencia específica de Dios, porque si la dogmática nos ilumina sobre Dios, sus atributos, etc., lo Moral nos dirige «*nuestro movimiento de criatura racional a Dios*», para ganarlo. Los autores de la Teología Moral se han acomodado en la composición de su obra «a las características, criterios y métodos, que ya tenía la dogmática». Ya se echa de ver por todo esto cuán ventajoso será para los alumnos de Seminarios y Facultades teológicas tener de texto ambas Sumas para el estudio de la Sgda. Teología.

El P. Regatillo ha compuesto el tomo III de la Suma de Teología Moral y el P. Zalba los otros dos, que anunciamos hoy, y de los que nos vamos a ocupar.

El vol. I del P. Zalba comprende dos partes: La Moral Fundamental y la Moral Especial de las Virtudes.

Precediendo a la Moral Fundamental pone el índice general de materias, bibliografía general, copiosa en la parte de autores contemporáneos, en la de instrumentos auxiliares del trabajo teológico-moral, léxicos, revistas...

La Moral Fundamental está divida en seis tratados: I del último fin del hombre; II de los actos humanos; III de la conciencia; IV de las leyes; V de los pecados y VI de las Virtudes en general. La segunda parte o La Moral Especial de las Virtudes se distribuye en dos tratados. El 1.º, De las Virtudes Teológicas, comprende tres secciones: 1.ª la virtud de la fe y los vicios opuestos a ella; 2.ª y 3.ª la esperanza y la caridad con sus vicios contrarios. El II tratado de esta parte es de las virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza. De éstas trata brevemente; con más extensión, de las virtudes teológicas, y más aún de las cuestiones pertenecientes a la *Moral Fundamental*. Ha tenido buen cuidado de dar cabida a todas

las cuestiones que los autores modernos tratan en la Moral Fundamental y darles la amplitud correspondiente a su importancia. Hemos echado de menos la cuestión «*De culpa communi vel collectiva*», de la que disputan juristas, filósofos y algunos moralistas después de terminada la guerra en 1945.

Los sistemas morales formativos de la conciencia, en caso de conciencia dudosa sub dubio remoto, están tratados con gran serenidad por el autor, que abraza el *Probabilismo*.

El II volumen es todo de *Moral Especial*. En él se explican, como reza el título, los *Preceptos de Dios y de la Iglesia*. Comprende IX tratados. Ocho van dedicados a la exposición del Decálogo, uno para cada mandamiento, a excepción del noveno, que va en el VI y el X en el VII. El tratado IX se dedica *a*) al ayuno y abstinencia; *b*) a las oblaciones de los fieles, y *c*) a la censura y prohibición de los libros. De los otros preceptos de la Iglesia ya ha tratado el autor en el III de la ley de Dios, a excepción de la confesión y comunión anual, de que trata el P. Regatillo en su tomo *de Sacramentis*.

El autor no olvida las cuestiones que los demás autores exponen en estos tratados de los preceptos de Dios y de la Iglesia, antes bien añade algunas que no se hallan en todos los manuales: 1) *De oratione extraordinaria mystica*, de la que hace el P. Zalba un resumen de lo substancial de esta oración, el cual vendrá muy bien a no pocos lectores (nn. 36-44); 2) Lo que enseña sobre la prestación y obligación del juramento de fidelidad (n. 150, 7); 3) de los oficios de piedad entre ciudadanos y príncipes, ya supremos, ya legisladores, ya oficiales subordinados (n. 222-241); 4) sobre la trasplantación, cambio, donación y venta de órganos del cuerpo humano, hecho por uno en favor de otro o de ambos (252 s.); 5) sobre la licitud o ilicitud del uso de la bomba atómica en la guerra (291) y otras, como las nociones de hechos y actos jurídicos (434-437), negocio jurídico (567 s.) y la unión que debe existir entre la justicia y la caridad para el bien y la paz social (455).

A los méritos, ya dichos, que encierran estos dos volúmenes hay que añadir: a) *El del método*. Invariablemente comienza exponiendo las nociones, definiciones, divisiones y explicación de los términos y conceptos, y si unos y otros suenan y significan de diverso modo en algunos autores, generalmente lo advierte para que el lector evite toda confusión. Cuando la tesis o el principio admite pruebas positivas teológicas, inflexiblemente propone el Magisterio de la Iglesia, si lo hay; los testimonios de Sda. Escritura, los SS. PP. y en último lugar la razón, procurando que los argumentos aducidos sean probativos del tema. Cuida proponer los errores u opiniones, si los hay, en el asunto, haciéndolo con imparcialidad. En las opiniones nuevas sigue las normas, si las hay, dadas por los RR. Pontífices. Aunque el autor dice que no es amigo de las opiniones extremas, no pocas veces cae del lado de las más benignas, siendo sólidamente probables. b) *Información bibliográfica*, abundantísima y actual. Recoge de las revistas las últimas palpitaciones de los problemas morales. Lo mismo ha de decirse de los libros. Las notas son un rico arsenal bibliográfico en casi todas las materias. Ha tenido solicitud especial en citar los últimos documentos del Magisterio Eclesiástico. c) *Exposición amplia* de los temas dando al lector noticia de las últimas discusiones sobre ellos y con *claridad* expositiva de los mismos. De lo cual resulta que estos dos volúmenes constituyen un buen texto para Seminarios y Facultades Teológicas, y de los más completos entre los modernos, prego-

nando alto el prestigio del autor, a quien felicitamos cordialmente. Algunas erratas se han deslizado en esta hermosa obra. En el vol. I, p. 211, nota 22, transcribe unas líneas de Prümmer-Münch, O. P., ed. 1940 (*Manuale theolog. Moralis*, Friburgo) citando el vol. I, n. 59, y debe citar n. 58. En el vol. II, p. 549, nota 31, p. 553, nota 35, y p. 561, nota 52, vuelve el autor a citar a Prümmer II, n. 62, sobre la buena fe negativa necesaria para prescribir en ciertos casos. El docto Dominico trata de este asunto en dicho t. II, nn. 60, 64 y 69. En la p. 962, nota 29, al final de esta nota, que trata sobre si el *debitum pietatis* funda título para la compensación, dice: Cf. Vermeersch, II, 374, 2 c. El ilustre Prof. de la Univ. Gregor. trata en este n. 374 de la definición de contrato. Y así podríamos transcribir otras erratas de citas. También las hay en las palabras por cambios de letras. Es muy fácil que los linotipistas, al componer la línea, cambien alguna letra en algunas palabras. El lector puede con facilidad subsanar estas erratas, que en nada desvirtúan esta meritoria obra, que con todo interés recomendamos a estudiantes de Teolog. Moral, a sacerdotes y aun a profesores de esta asignatura.—A. YANGUAS, S. I.

EL CURA DE SAN ANTOLÍN, *Uso y Abuso de los Sacramentos*.—Imprenta Victoria Mula (Murcia, 1954) p. 32.

Se trata de un folleto de 32 páginas, más de carácter práctico que doctrinal. Su contenido es parte de lo que se puede decir en una catequesis de adultos. Se señalan abusos como la dilación del bautismo o de la extremaunción, el boato en las primeras comuniones, la rutina en la confesión, etc. La parte positiva y constructiva es escasa.

Se adivina al autor que lleva muchos años en el sagrado ministerio, y tal vez no sabe apreciar lo bueno que tiene el actual movimiento litúrgico. Si los fieles «armados de su misal... no atienden a las pláticas y amonestaciones dominicales», podríamos preguntarnos los que se las dirigimos si les ofrecemos en calidad y presentación lo que pueden reclamar legítimamente.—M. Z.

KOTHEN, ROBERT, *Hacia una mística familiar*.—Ediciones FAX (Madrid, 1954) p. 224, cms. 20 × 14, pts. 27.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Los padres ante la vocación de los hijos*.—Edic. FAX (Madrid, 1954) p. 144, cms. 20 × 14, pts. 20.

La profunda crisis que la familia atraviesa en Francia ha suscitado un generoso movimiento, una ofensiva multiforme que pugna por su restauración. A tan noble causa aporta su esfuerzo Roberto Kothen. Su libro es una razonada exaltación del matrimonio y de la familia. Lema del primer capítulo es el pensamiento de que nuestro tiempo quedará sellado espiritualmente por el descubrimiento de la grandeza del matrimonio como redimido y elevado por Cristo. Toda la obra de Kothen se mueve en torno a estas luminosas palabras. Aunque muchas de sus afirmaciones y citas tienen delante la realidad social y familiar francesa, no carecen del todo de aplicación entre nosotros. La acepción de la palabra «mística» en el sentido de ideal o concepto cristiano no es más que una dislocación de palabras que se presta

a mucha confusión. En buen castellano «mística familiar» no significa precisamente lo que el autor francés quiso decir con la expresión homónima.

D. Salvador Blanco Piñán, el autor de *Los niños por dentro* y *Los adolescentes por dentro* nos ofrece un nuevo libro titulado *Los padres ante la vocación de los hijos*. Después de unos preámbulos claros y seguros, dilucida cuál ha de ser la conducta práctica de los padres en las diversas fases de la vocación de los hijos. El tono sencillo de la exposición, las aplicaciones prácticas, el sumo respeto que siempre se observa hacia la libertad del niño o del joven nos hacen creer que estamos ante un libro, más que oportuno, necesario.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

SOLÁNS-VENDRELL, *Manual Litúrgico*, 13.ª edición adaptada a las nuevas disposiciones litúrgicas por el Dr. D. ANTONIO TENAS y D. PEDRO FARNÉS, Pbros. T. I, II.—Subirana, Puertaferrisa, 4 (Barcelona, 1953 y 1955) p. XXIV-706 y XXV-735.

Muchos serán los Sacerdotes que habrán recibido con júbilo el anuncio de la 13.ª edición de Soláns-Vendrell, como vulgarmente se denomina al *Manual Litúrgico*, que el antiguo Maestro de Ceremonias de Urgel publicó hace ya muchos años y que el Canónigo Prefecto de Ceremonias de la Catedral de Solsona renovó y enriqueció en 1927.

Ahora han sido el Dr. D. Antonio Tenas, Párroco de S. Just Desvern, y su Coadjutor D. Pedro Farnés los que han puesto al día esa obra tan apreciada, que no se ha hecho inútil con la aparición de otros manuales litúrgicos, como los de Daniel Sola, J. Müller, M. de Antoñana, etc. Lástima que el Dr. Tenas no haya podido ver rematada su obra, pues muy poco después de salir al público el primer tomo, fallecía casi repentinamente en su amada Parroquia, en la que su fiel Coadjutor celebró las exequias con aquella perfección con que ambos celebraban todos los actos litúrgicos. Hay libros que a la muerte de su autor caen en manos de especialistas, quienes al cuidar de las reediciones, de tal modo los deshacen, amplían, corrigen y cambian, que al fin no llega a reconocerse la figura original. El *Soláns* ha tenido la fortuna de ir a parar siempre en buenas manos. El M. I. Sr. José Vendrell lo amplió notablemente, pero no lo desfiguró. La 13.ª edición sale rejuvenecida, pero conserva perfectamente su fisonomía propia.

Del Dr. Tenas no podía esperarse otra cosa, pues es de todos conocido el prestigio de que gozaba como liturgista *teórico y práctico*. Recuérdense, si no, los Congresos, Asambleas, reuniones, etc., que sobre liturgia se han celebrado desde que comenzó en España el resurgimiento litúrgico, y en todos ellos aparecerá el nombre del Dr. Tenas como miembro activo de los mismos. Su Parroquia era un modelo de perfección litúrgica, y en el orden, exactitud y solemnidad de las funciones religiosas se mostraba intransigente con el pueblo —propenso siempre a costumbres antilitúrgicas— y exigente con sus ayudantes. Su Coadjutor le coadyuvó eficazmente en su labor, continuó la obra del Maestro, con más esplendor si cabe todavía, y ahora prosigue en su trayectoria liturgista en el nuevo cargo que desempeña en otra Parroquia.

Pasando ya directamente a la nueva edición 13.ª del Manual, hemos cotejado minuciosamente esta edición con la anterior y hemos podido comprobar la precisión con que han sabido aquilatar ciertas menudencias y añadir las

nuevas disposiciones litúrgicas. Una de las mejores cualidades que hemos de alabar sinceramente es el empeño puesto en conservar el texto invariable, mientras las leyes positivas de la Iglesia no han exigido lo contrario. Por esto aun nos habría satisfecho no poco el que no se hubiera suprimido el n. 2, que ha hecho correr toda la serie de números. Es un pormenor muy insignificante, pero parece que lo han tenido en cuenta en el vol 2, pues los números añadidos vienen señalados con la repetición del anterior (418 bis, 424 bis).

Se nota esta finura de la mano del Dr. Tenas en pormenores como ése: Soláns decía (pág. 75, nota 1) que, por privilegio de España, pueden los sacerdotes en la Misa, cuando tienen las manos extendidas, colocarlas de modo que las palmas no se miren, sino que vayan dirigidas al altar; y añadía: «pero no se suele hacer uso de este privilegio». La nueva edición ha suprimido esta postrera frase, indicando con ello que el privilegio está en vigor y en uso. Una nota del Soláns (pág. 203, nota 1, segundo párrafo) sobre el por qué de las oraciones sub unica conclusione, ha pasado a otro lugar más apropiado (pág. 212, nota 5). Con mucho acierto ha añadido la rúbrica de que en la Misa de Requiem, al leer el Introito y hacer la señal de la cruz hacia el Misal, la mano izquierda ha de estar extendida sobre el altar, y no puesta sobre el pecho, como a veces se ve; advertencia que no hacía Soláns (por cierto que un desliz de imprenta ha mencionado el decreto 2772, en lugar de 2572). Y así, por este estilo, podríamos ir mencionando muchas finas anotaciones, como las que se refieren a las disposiciones sobre la Misa de Navidad por la tarde, en tiempo de guerra; el permiso, por causa de circunstancias de escasez de cera, de usar cierto número de luces eléctricas en el altar, etc.

El segundo volumen sale todavía más mejorado porque ha podido introducir el nuevo Ritual Romano, cosa que no fué posible en el primer volumen, que estaba ya próximo a salir a luz cuando el Ritual nuevo fué promulgado. Así el Apéndice sobre el Ritual puede decirse que en cierta manera es nuevo, puesto que se ajusta en todo al Ritual Novísimo, aunque sigue las trayectorias del Soláns-Vendrell en cuanto a la forma y extensión de los comentarios. Estos son frecuentemente más originales, pues se refieren a nuevas disposiciones de la Santa Sede, como la administración de la confirmación por los párrocos, etc. A esto se han añadido las nuevas disposiciones sobre la Vigilia Pascual y el Ayuno Eucarístico. Por último ha llegado a tiempo de insertar la nueva fórmula de la Colecta *Et Famulos*.

Como esperamos que la presente edición no tardará mucho en exigir una reedición, nos permitimos hacer algunas observaciones que podrían tal vez contribuir a mejorar la obra presente.

En 1927, el M. I. Sr. Vendrell, ajustando el Soláns a su tiempo, introdujo datos históricos, que por cierto han satisfecho grandemente a los Párrocos y han sido uno de los principales elementos que han hecho insustituíble este Manual; pero aun así dejó intacto lo sustancial del Soláns. ¿No se podría ahora modernizar un poco esta parte del Manual ajustándola a la «última palabra» de la *ciencia histórica* de la Liturgia?

Así, por ejemplo, observamos que Vendrell citó muy frecuentemente artículos de «Ephemerides Liturgicae» para confirmar sus asertos y para remitir al lector a los lugares referidos. En esta nueva edición, por lo que se refiere al tomo I, no hemos visto ni una sola cita de revistas u obras poste-

riores a la edición de Soláns-Vendrell (la cita de la pág. 20, nota 6, de «Monitore Eclesiástico» 1930, es una errata en lugar de 1903). En el vol. II hemos podido comprobar dos citas (pág. 91, nota 5; pág. 104, nota 2 —por cierto está equivocado el número de la página, que no es 1582, como allí dice). Admitimos con todo que no sería imposible, sino muy fácil y casi seguro, que hubiera escapado alguna cita a nuestro minucioso examen. En la pág. 6 se aducen unas estadísticas tomadas del Anuario Pontificio de 1912 (tal como estaban en la edición de 1927), que ya entonces eran anticuadas, si bien no tanto como ahora; por más que se trate de una estadística que ha variado poco. En la nota 1 de la pág. 2 se hace una referencia a «Callevaert (lug., cit. n. 5)», sin que se haya mencionado antes tal autor ni la obra aludida, cosa que hacía Vendrell-Soláns en una nota anterior suprimida ahora. De M. de Antoñana se cita la edición de 1921, cuando desde entonces ha publicado ya más de nueve ediciones con no pocas variantes. Y así podríamos ir mencionando toda la parte de erudición histórica. Agradecerían sin duda los Sacerdotes que les ofrecieran algunas fuentes recientes y fácilmente consultables sobre puntos particulares, en los cuales se han corregido no pocas afirmaciones históricas de Soláns-Vendrell, como es en el origen de los diversos ritos, de las diferentes liturgias, etc. Repetimos que en todo esto nos referimos únicamente a los puntos históricos, pues en cuanto a las ceremonias y decretos litúrgicos propiamente dichos (que es a lo que ha atendido principalmente esta presente edición) nos han puesto ya perfectamente al corriente.

Habríamos deseado también una breve introducción al tomo segundo (o por lo menos al apéndice del Ritual) en que se explicaran las principales variaciones introducidas en el Ritual Novísimo. Es verdad que de cuando en cuando aparecen ya algo indicadas en las correspondientes notas, pero habría sido de gusto de los Sacerdotes hallarlas todas resumidas; lo cual les habría puesto en conocimiento de ellas con rapidez. Así, por ejemplo, no hemos observado advertencia alguna al hablar del sepelio de los adultos cuando se cita (pág. 510) la decisión 19, que permite a los Diáconos dirigir las exequias, cosa antes concedida solamente a los Sacerdotes, mientras a los Diáconos se les permitía únicamente presidir el sepelio de párvulos.

Convendría, además, hacer una revisión de las citas existentes, pues a las veces se encuentran citas como ésta: «Ferreres en Razón y Fe», sin más referencias; ni puede sacarse la fecha por notas anteriores, pues en la página anterior le cita igualmente sin especificar más que una fecha, que no es la de la publicación del artículo del P. Ferreres a que refiere.

Por último, creemos que sería también muy útil añadir una bibliografía no muy extensa, pero sí práctica y orientadora, en que se declarasen los principales libros acerca de la Liturgia, que pueden consultar o adquirir fácilmente los Sacerdotes y Seminaristas, tanto para las rúbricas como para la historia litúrgica o meditaciones, sermonarios, etc., que tienen por base la Liturgia.

Con estas sugerencias no queremos más que realzar el mérito, que todavía pueden superar los reeditores del Soláns-Tenas.

Nos place desde estas páginas testimoniar el aprecio personal hacia al Dr. Tenas (q. s. g. h.) y dar nuestro parabién a su excelente colaborador, de quien se puede esperar que no dejará de la mano este Manual y continuará la paciente labor que se ha tomado para preparar esta 13.ª edición, de tanta

utilidad para el esplendor litúrgico de nuestro culto.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

PARIS, PIERRE, P. S. S., *Les Hymnes de Liturgie romaine.*—Ed. Beauchesne Rue de Rennes, 117 (París, 1954) 16.°, p. 139, cms. 12 × 18,50.

En este librito se reúnen los artículos publicados en el Bulletin Joseph Lotte, de octubre 1938 a junio 1939. Las siete lecciones presentan algunos Himnos de Feria, los de Navidad y Pascua, los de la Fiesta de los Apóstoles (29 de junio), del Triunfo de la Cruz y de la Dedicación. En capítulo aparte se trata de las principales piezas del Renacimiento Carolingio. Finalmente en el c. 8.° se reproduce el estudio sobre el *Te Deum* (himno que se atribuye con Morin y Burn a Nicetas de Remesiana) aparecido en junio de 1933 en el Bulletin des Anciens Elèves du Collège diocésain et Institut libre de Saint-Lô (Manche).

Dentro del género que podríamos llamar 'Conferencias de vulgarización', el volumen apunta ideas interesantes y útiles, revela en el autor finura de humanista y vasta erudición sobriamente dosificada en un lenguaje transparente y elegante.—A. SEGOVIA, S. I.

La santa Misa en imagen y plegaria. Adaptación española por Manuel Rovira, O. S. B., Monje de la Abadía de Saint Wandrille.—Edit. Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1953), 36 fotografías en huecograbado. Oraciones a dos tintas, pts. 14.

Precioso libro para poner al alcance del niño las ceremonias de la santa Misa. Los diversos pasos de la misa están reproducidos en bellas fotografías. El único defecto será el que se aparta algo del uso corriente, no tanto por el uso de la casulla gótica cuanto por la ausencia de atril en el misal, y sobre todo por la actitud de celebrante de cara al pueblo. En las páginas frontales y estampadas en negro y rojo se inserta en resumen lo más selecto de las plegarias del común de la Misa. Auguramos un éxito a este libro.—M. Q.

VIRGILI, JOSÉ M.ª, *De cómo nace un libro.*—S. A. D. A. G. (Barcelona, 1953) p. 45, con 11 ilustraciones.

El Sr. Virgili, quien para la fiesta del libro de otros años compuso diversos libros ya agotados, para la de 1953 trazó éste, quizá más útil aún que los anteriores, en que hace historia de la impresión del libro, sembrando su amena narración de diversas anécdotas de actualidad y acabando con la descripción de los talleres de la S. A. D. A. G., o Sociedad Alianza de Artes Gráficas de Barcelona, que imprimió el libro. Se lee éste de un tirón y va amenizado con interesantes ilustraciones en negro y presentado en muy buen papel.—M. Q.

BATLLORI, MIGUEL, S. J., *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los Jesuítas en la independencia de Hispanoamérica.*—Inst. Panamericano de Geografía e Historia. Public. n. 10 (Caracas, 1953) p. 334.

La pluma, fecunda e incansable, del P. Miguel Batllori nos ofrece, con la presente, otra de las obras sólidas y maduras, fruto de su incesante trabajo de investigación. El tema bien conocido de sus investigaciones, la actuación literaria de los jesuítas después del decreto de disolución de la Orden de 1773 ha encontrado aquí un nuevo campo, rico y abundante. Es el campo de Hispanoamérica y los innumerables exjesuítas que, procedentes de aquellas tierras, quedaron desterrados en Italia.

En el nutrido volumen que tenemos presente se trata de presentar la figura del célebre abate Juan Pablo Viscardo, peruano originario de Arequipa, y su verdadera significación como iniciador o preparador del movimiento de emancipación de Hispanoamérica. Más aún. Como en torno al nombre de Viscardo se ha forjado toda una leyenda o mito sobre la participación suya y de los exjesuítas en la emancipación de los territorios hispanoamericanos, se trata igualmente de exponer el verdadero alcance de esta participación deshaciendo por completo el tal mito o leyenda.

Es un hecho que al abate Juan Pablo Viscardo se le han aplicado los epítetos más pomposos, como los de Primer Precursor o Primer Prócer de la emancipación. En medio de la exaltación del espíritu nacionalista de los últimos tiempos ha sido encumbrada hasta lo sumo su figura, que ha formado parte de ese mito en torno a la preparación del movimiento secesionista de Hispanoamérica. Pues bien, el mérito del P. B. consiste en haber estudiado con gran minuciosidad y crítica segura el desarrollo real de la vida de Juan Pablo Viscardo y dado cuenta con todo detalle y escrupulosidad de su participación en la independencia hispanoamericana.

El trabajo del P. B. es juntamente un trabajo histórico que tiende a poner en su punto la verdadera obra del exjesuíta, y psicológico, que explica el desarrollo interior de su espíritu hasta hacer comprensible cómo un hombre de carácter tímido y retraído se pudo convertir en portavoz del movimiento de liberación de Hispanoamérica. Esta psicología del abate Viscardo aparece claramente en el capítulo II, en que se le presenta como humilde súbdito de Su Majestad Católica; en el III, en que aparece al servicio de Su Majestad Británica; en el V, en que de nuevo se pone al servicio de España, pero despechado y desesperado, y finalmente en el VI, en que otra vez lo vemos entregado de lleno a la causa de la emancipación contra España. La exasperación y el resentimiento pusieron el acíbar en su corazón y la pluma en su mano para que escribiera particularmente la célebre «Carta a los españoles americanos».

Queremos notar como particularmente digno de mención el cap. IV, en el que se trata de la historia y mito de los jesuítas independientes. Por de pronto conviene observar bien que no se trata de los jesuítas auténticos, sino de los exjesuítas, es decir, de los que habían pertenecido un tiempo a la Compañía de Jesús, extinguida en 1773. Eran, pues, entonces individuos particulares, enteramente independientes. Además, el P. B. hace ver con toda claridad las exageraciones que se han cometido en este punto, presentando como exjesuítas a muchos que en realidad no lo fueron. De esta forma expone cómo se formó el mito de la participación de los exjesuítas en el

movimiento separacionista, y con su crítica minuciosa y reposada lo deshace por completo, reduciendo esta participación a sus justas proporciones.

Por otra parte, aun rechazando el mito y la leyenda sobre la participación exagerada de Viscardo y los exjesuítas en la emancipación hispanoamericana, se pone bien de relieve en el cap. VI la gran significación que tuvo el abate Viscardo en este movimiento separacionista. Esta significación se ve principalmente en la célebre *Carta a los españoles americanos*, que constituyó después de la muerte de Viscardo, ocurrida en 1798, uno de los instrumentos de propaganda más eficaces en las campañas en favor de la emancipación. Analízase detenidamente este documento y se exponen las vicisitudes de su publicación. El Precursor Miranda, uno de los héroes de la independencia sudamericana, lo utilizó particularmente como eficacísima arma de combate. Entre los puntos menos simpáticos de la figura de Viscardo se señalan estos dos: la versatilidad de su carácter, que tan pronto está al servicio de España como de Inglaterra, y el haberse puesto tan incondicionalmente al servicio de Inglaterra, la enemiga irreconciliable de España. También resulta antipático el cúmulo de falsedades, exageraciones y calumnias contra España, que se emplean en la célebre *Carta* con el objeto de soliviantar los ánimos contra España.

El concienzudo estudio del P. B. está magníficamente completado y avalorado con la publicación de una serie de 86 importantes documentos inéditos, y sobre todo con la reproducción fototípica de la *Lettre aux Espagnols americains* en su texto original francés y en la edición española. La obra del P. B. merece los más sinceros plácemes de todos los estudiosos y de todos los amantes de la verdadera crítica e investigación histórica.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

GREGORIANUM, *Indices Generales 1920-1950. Volumina I-XXXI.*—Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4 (Roma, 1953) p. VIII-453.

El R. P. G. Delannoye, S. J., durante un lustro Secretario y por seis años Director de la Revista «Gregorianum», ha publicado ahora un grueso volumen de índices de los 31 primeros tomos de tan acreditada Revista de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Aparte de los documentos de la Santa Sede, divídese el Indice en tres secciones: artículos, bibliografía, índice analítico. El índice de artículos sigue el orden alfabético de autores, por el que van desfilando casi todos los profesores y ex-profesores de la Universidad Gregoriana y no pocos de los más insignes teólogos y filósofos de otras naciones. Tener reunido un tan glorioso catálogo es por sí mismo una valiosa recomendación para la Revista que ha cobijado sus producciones científicas.

Mención especial merece el índice analítico por el cuidado que en él ha puesto el P. Delannoye. No solamente recoge las materias que se han tratado en los artículos de fondo, sino también los que se ven juzgados con cierta amplitud o atención en las notas bibliográficas. Además ha tenido especial cuidado el diligente Padre de insertar en el lugar correspondiente del índice analítico aquellas materias que no se tratan exprofeso en los artículos o notas, pero de ellas se hace mención aprovechable en algunos lugares de dichos artículos o notas. En una palabra, resulta un volumen de extraordinaria utilidad para el aprovechamiento de los valiosos materiales que la Re-

vista «Gregorianum» encierra en los primeros 31 volúmenes. Quedamos sumamente agradecidos al P. Delannoye por el favor que ha prestado a todos los estudiosos, y la Revista le ha de quedar no menos agradecida por la prestancia que con ello ha ganado.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

JUAN DE AVILA, BEATO, *Obras Completas*. T. II. Introd., edic. y notas de Luis Sala Balust, Pbro.—B. A. C. (Madrid, 1953) p. XIX-1.424.

Con la misma erudición con que había ya dado a luz el volumen primero presenta ahora el M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST este segundo tomo de las obras completas del B. Juan de Avila, ofreciéndonos una edición crítica, única hasta ahora existente.

Este tomo comprende los Sermones y pláticas Espirituales hasta el presente descubiertos o publicados ya. Sigue las mismas normas que ha empleado en el tomo anterior y merece las mismas alabanzas que le obtuvieron. Nosotros suscribimos cuanto otros han alabado y solamente nos permitimos dos breves observaciones.

La primera es de carácter tipográfico. Nos agradaría más, para la facilidad de comprobación, que los números marginales con que se señalan las líneas estuvieran en los márgenes externos de la página, tanto en la derecha como en la de la izquierda. Actualmente están en la parte izquierda, con lo cual la numeración de la página de la derecha, por caer en el margen interior, resulta de difícil lectura, dado el grosor del volumen, que no permite se abra el libro suficientemente. Creemos que ganaría incluso en estética o presentación. O bien habría que dejar más margen interior.

La otra observación afecta al criterio del Dr. Sala. En los sermones 1, 5, 65 ha presentado dos «formas», como si se tratase de un mismo sermón tomado diferentemente por diversos estudiantes. Nosotros creemos que son dos sermones distintos, aunque sobre el mismo tema y con un esquema semejante. Teniendo en cuenta, como dice en el prólogo, que el B. Avila muchas veces no escribía más que unas pocas líneas de guión, no es de maravillar que ocurriendo el mismo tema, en diversos años, usase del mismo esquema y lo desenvolviese de manera diversa. Así preferiríamos que se considerasen sermones diversos, con distinta numeración.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

DESBUQUOIS, GUSTAVO, S. J., *El Mensaje de Santa Teresa del Niño Jesús*, p. 63, cms. 17 × 11,50. *¿Religiosa...? ¿Sacerdote...? Cinco interesantes folletos*.—Buena Prensa. Donceles, 99-A (México, 1953) p. 124, cms. 23×16.

El P. A. Méndez Medina, S. J., al traducir del francés *El Mensaje de Santa Teresa del Niño Jesús*, explica la génesis de esta obrita. En 1932 se estudió a fondo la espiritualidad de Sta. Teresa del Niño Jesús en un Congreso Teresiano celebrado en Lisieux. Pío XI dió entonces las siguientes instrucciones: «Decid y divulgad que la esperitualidad de Santa Teresa del Niño Jesús ha sido no poco desestimada. Haced resaltar el sólido fundamento de su doctrina derivada del Evangelio y cimentada en la abnegación. Afirmad que tal devoción no es capricho de moda pasajera. Esa espiritualidad no pasará, durará lo que dure la Iglesia. Santa Teresa es grande, muy

grande. Haced ver su carácter viril, su espíritu varonil.» Y esto hace con acierto el P. Desbuquois en este opusculito, tan bien presentado como denso de contenido.

Con estilo muy ameno y argumentación muy bien trabada, cada uno a su manera, los cinco folletos sobre la vocación se presentan atractivos al lector. Resuelven las dudas y vacilaciones que los jóvenes (ellos y ellas) pueden tener cuando sienten en su alma la vocación de Dios, y las dificultades que no pocos padres experimentan cuando uno de sus hijos (ellos o ellas) les piden el permiso para trocar el hogar familiar por la casa de Dios. El primero de los folletos, *El árbol en flor,* se debe a la delicada y poética pluma de la Hna. María Manuela; los otros tres que siguen: *El llamamiento de Cristo, ¿Seré religiosa?, ¿Será religiosa mi hija?,* son del P. Daniel A. Lord, tan conocido por sus opúsculos, que se cuentan por centenares; finalmente, *El segundo Hijo* está escrito por el P. Julio Sahagún, S. J. Aunque el tema es el mismo en los cinco, cada uno aporta maneras nuevas de enfocar el problema y de presentar las soluciones más adecuadas. Deberían tener estos folletos todos los PP. Espirituales y cuantos se dedican a la formación de la juventud de ambos sexos.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

STAEHLIN, CARLOS M.ª, S. J., *El Apóstol de Madrid. Vida del Padre Rubio.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1953) p. 77.

Es un compendio de la vida del P. Rubio que escribió el mismo autor y está ya en la 2.ª edición. Este resumen tiene poco de biografía y mucho de testimonios, y sobre todo de prodigios o favores extraordinarios realizados en vida por este «Apóstol de Madrid». Creemos muy útil este compendio para divulgar los hechos principales que manifiestan la santidad de este modelo de caridad y abnegación.—M. Q.

BARGELLI. PIERO, *Florecillas de Santa Clara.* Trad. de Rafael Fuster, O. F. M.—Edit. El Perpetuo Socorro. Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1953) p. 111, cms. 19 × 13,5.

Estas florecillas de Santa Clara, que emanan una fragancia parecida a las de S. Francisco de Asís y que tanta difusión alcanzaron en Italia, han sido redactadas con ocasión del séptimo centenario de la muerte de esta Santa, primogénita espiritual del Poverello de Asís en 1953. En nuestro siglo de molicie nos parece increíble aquella vida de pobreza que supo inspirar el Santo Fundador en aquellas «Damas pobres», recogidas en San Damián de Asís, con su abadesa Santa Clara, que ni a ruegos del Papa quiso mitigar la aspereza de regla, y no paró hasta alcanzar la bula de aprobación, que llegó el 10 de agosto de 1253, víspera de su santa muerte. Cierra tan bello opúsculo la Carta de Pío XII al Obispo de Asís, con ocasión de este centenario, en la que recorre los jalones de una vida tan santa, consagrada a la oración y penitencia. Las xilografías de don Donati dan gracia a la presentación del libro.—M. Q.

RÜGER, LEO, *Luz y cruz.* (*Una Ascética para adolescentes*). Trad. del alemán por E. Strittmatter.—Editorial Litúrgica Española, S. A., Av. José Antonio, 581 (Barcelona, 1953) p. 336, cms. 19 × 12,5.

Entre las diversas publicaciones modernas dedicadas a la formación religiosa de la juventud se echaba de menos el capítulo abordado en este libro de un párroco alemán.

Trata de completar la instrucción teórica de los años escolares con una síntesis de espiritualidad práctica, fundada en las grandes verdades dogmáticas, sobre todo de la gracia y de nuestra incorporación al Cristo Místico. La moral cristiana brota como espontáneamente de la fe, limpia de formulismos rutinarios y capaz de superar las arideces y rebeldías de la pubertad.

Consta de tres partes o estadios, en cada una de las cuales desarrolla en lenguaje claro y adaptado a los escolares los diversos aspectos de una espiritualidad maciza y juvenil.

En la primera parte, bajo el epígrafe de «La buena nueva de la Luz», presenta al joven las maravillas de la vida en nosotros, el gran medio de conservarla y acrecentarla (la Confesión), hasta centrarla en la Eucaristía, por medio de la Misa vivida y de la frecuente Comunión.

«La buena nueva de la Cruz» es la segunda parte del libro, si cabe más original y sugerente, despertando la iniciativa del niño para traducir en propia vida la doctrina cristocéntrica. La cruz de la mortificación de las pasiones aparece iluminada por el amor de Jesús y de su Madre, cuya vivencia se descubre a través del año litúrgico.

En la tercera parte orienta «Hacia el heroísmo de la Fe», en la realización perfecta del programa de cada día, sin desorientaciones ni cobardías ante la lucha. El programa más alentador de las virtudes cristianas se presenta al joven en los últimos capítulos como la mejor preservación de los peligros que le acechan. La mortificación no ha envejecido.

Un libro verdaderamente de oro para los sacerdotes y educadores, no menos que para los mismos niños y jóvenes.

Sin perjuicio de lo que el mismo autor nos ofrece en su obra completa «El Santo formado en la vida diaria» (cuyo noveno tomo es éste que reseñamos) creemos interpretar el deseo de no pocos lectores adultos que echan de menos obras semejantes para ellos. Esperamos con la pronta traducción de estos tomos del autor la aparición de obras originales sobre el mismo tema, casi inexplorado, para los seglares de nuestros días. Una especie de «Introducción» de San Francisco de Sales, pero a tono, con las exigencias y gustos de la espiritualidad viril y segura moderna y española.—J. CABALLERO, S. I.

LLOVERA, JOSÉ M.ª, PBRO., *Tratado de Sociología Cristiana.* Ampliado y puesto al día por Emilio M.ª Boix Selva.—Luis Gili, editor, Córcega, 415 (Barcelona, 1953) p. XL-552, cms. 19 × 14.

Finalmente ha llegado al público la renovación de la tan deseada Sociología Cristiana del Dr. Llovera, el texto avanguardista en España a donde fueron a beber los que en la segunda y tercera década de este siglo querían iniciarse en las cuestiones sociales cristianas. Las siete ediciones que de este

Tratado se hicieron en pocos años son su mejor apología y la señal de que respondía a una necesidad.

La ampliación y modernización de su contenido, realizada por el estudioso y diligente Secretario del Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, ha dejado intacta la profunda estructura del texto primitivo y su raigambre y orientación filosófica escolástica. El Tratado del Dr. Llovera no es una sociología puramente descriptiva de los fenómenos sociales y de las leyes naturales que los regulan; ni se limita a las normas morales que han de regular las cuestiones referentes al capital y al trabajo y a sus mutuas relaciones; su concepción y desarrollo han surgido de la aplicación sencilla, pero sólida y profunda, de la etiología tomista a la sociedad; por eso se estudia la causa eficiente de la sociedad, o sea la naturaleza social del hombre; la causa formal, la autoridad; la causa material, el individuo, la familia, el municipio, la región, la nación, la corporación; la causa final, como el fin moral, educativo y económico de la sociedad. Este último fin, como era de esperar, ocupa la parte principal de la obra. Todos los errores concernientes a estos puntos quedan debidamente refutados.

Pero la reciedumbre ideológica del tratado no impide que se incluyan numerosas referencias al movimiento social cristiano; por eso tenemos también en nuestras manos un pequeño tratado histórico del catolicismo social. Y todo el texto fundamental y estas referencias históricas han sido modernizadas y avaladas con las ideas pontificias modernas y numerosos datos que el Sr. Boix ha recogido cuidadosamente, sobre todo en una serie de apéndices y de índices de materias, onomástico, de documentos pontificios y organizaciones que enriquecen notablemente el tratado.—MARTÍN BRUGAROLA, S. J.

Studi filosofici intorno all'«Esistenza», al mondo, al Trascendente. Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana, 14-16 ottobre 1953. (Analecta Gregoriana, vol. LXVII, ser. Facult. Philosoph., sect. A, n. 6).—Universidad Gregoriana (Roma, 1954) p. VIII-351.

En este volumen de Analecta Gregoriana se han reunido todas las relaciones filosóficas leídas en el Congreso Internacional de Filosofía organizado en Roma los días 14-16 de octubre para celebrar el IV centenario de la Universidad Gregoriana.

Las relaciones están divididas en tres grupos. El primero recoge todos los temas en torno al problema de la existencia. Llama la atención en seguida cómo de las 11 disertaciones 8 están en todo o en la mayor parte dedicadas a Heidegger.

El segundo grupo, que lleva por título «Problemas gnoseológicos de cosmología», y el tercero, consagrado al Ente transcendente, ofrecen una temática más variada. En los tres grupos, sin embargo, hay trabajos de gran interés y alto valor filosófico.—N. G. C.

SERRA, EUDALDO, PBRO., *Misal Romano completo y devocionario,* p. 889 (1954).

CALVERAS, JOSÉ, S. J., *Cómo dices la Misa. Temas de examen. Consideraciones* (1953) p. 119.

NEWMANN, CARDENAL, *Meditaciones sobre las Letanías de la Santísima Virgen, para el mes de mayo.* (Colec. Vida Espiritual, XXIV) p. XII-66 (1952).—Editorial Balmes, Durán y Bas, 9, Barcelona.

La acreditada Editorial Balmes de Barcelona enriquece su tesoro ascético y piadoso con esos tres libritos, verdaderas joyas en su género.

El *Misal completo y dovocionario* está compuesto con aquel esmero con que el Dr. Eudaldo Serra sabe presentar sus obras. La forma es impecable y sumamente práctica. Así, por ejemplo, comienza por el Propio de Tiempo, para que hacia la mitad del libro, pág. 400, caiga el Ordinario del Misal, parte que suele estar siempre abierta, y es poco práctico que esté hacia el principio (como ocurre en la edición típica vaticana). Con el Ordinario van las Misas comunes y las Oraciones, misas de difuntos, etc., todo esto con paginación distinta. Sigue luego el propio de los Santos, intercalando en su lugar propio las Misas especialmente concedidas para España. Síguese luego un breve, pero seleccionado devocionario. Todas las partes del Misal van precedidas de introducciones y de cuando en cuando se aprovecha la oportunidad para introducir instrucciones prácticas, ya sea de liturgia, ya de las obligaciones del cristiano. Dado que el autor se ha permitido variar algo la distribución del Misal, respecto de la edición típica, creemos que no habría ido mal para la mayoría de los fieles que el propio de los Santos comenzara por el mes de enero y terminara en diciembre.

Para que los Sacerdotes, en tiempo de Ejercicios o días de retiro, puedan examinar cómo celebran la Santa Misa, el P. CALVERAS reúne en este opusculito el Ordinario de la Misa, con sus ceremonias, los defectos más salientes y ocurrentes en la celebración y la glosa que el Cardenal Bona pone al ordinario de la Misa en su Tratado *de Sacrificio Missae*. Todo ello ayudará al buen Sacerdote, que tiene reunido en pocas páginas el material útil para su examen de la Misa.

Por último las breves *Meditaciones sobre las Letanías de la Virgen* no necesitan de recomendación alguna, bastando el nombre de Newman por sí solo. Distribuídas en 31 meditaciones, los diversos títulos de las letanías ofrecen materia de meditación para cada uno de los días del mes de mayo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

DELHAYE PH., *Florilegium morale oxoniense. Prima pars. Flores philosophorum.* (Louvain-Lille, 1955) p. 130.

El insigne profesor de la Facultad teológica de Lille, investigador diligente y escritor fecundo, nos ofrece la primera parte de un Florilegio de Oxford, precedida de una presentación muy completa del texto (p. 9-68), lo mismo en cuanto a la descripción del manuscrito (contenido, origen, estructura) como a la iniciación doctrinal para entenderlo y a la utilidad que presenta para la filología, filosofía y teología. A continuación nos da el texto (p. 70-106), obra de algún canónigo regular, muy influída por el *De Platone et dogmate eius* de Apuleyo. Todos sus capítulos (el bien y el mal, el alma, la virtud, el vicio, el malo y el cuerdo) han sido ilustrados en el estudio

preliminar, sumamente claro y ordenado. Tres índices y una bibliografía abundante y selecta avaloran todavía esta monografía, quinta de la Colección *Analecta mediaevalia namurcensia* y tercera de la contribución aportada por Delhaye.

Interesado en reconstruir la historia de la moral del siglo XII, el catedrático de Lille piensa acertadamente que hay que buscar con preferencia el ambiente en que se movían y los escritos que produjeron los hombres dedicados al magisterio. En este sentido ha publicado ya numerosos trabajos de meritoria investigación, fijándose con predilección en los de filosofía moral, por parecerle más urgente el estudio de esta rama que el de la teología. El presente es una aportación más en ese sentido.

Con esta ocasión nos complacemos en hacer justicia a la actividad teológica del canónigo Delhaye, por todos conceptos ejemplar. El año pasado, en un artículo que publicamos el mes de enero en esta misma revista, nos referimos a otro suyo, alabando muchas cosas en él (concedemos a Delhaye, decíamos allí, que la Sagrada Escritura y la doctrina patrística tienen que estar presentes en nuestros manuales... En cuanto a las afirmaciones de Delhaye, reconocemos el acierto de muchas de ellas...) y desaprobando otras. Sabemos que él consideró injustos nuestros reparos, particularmente en cuanto le atribuyéramos animadversión a los casuistas y connivencia con la moral nueva.

Desde luego declaramos que, si de nuestras palabras se deducen esas dos imputaciones, las retractamos formalmente. Nunca pensamos en ello, y nos parecería del todo injusto hacer tales cargos al benemérito profesor.

En realidad, respecto al primer punto, no sabemos en qué pueda fundarse su protesta, ya que reproducíamos y comentábamos sus palabras, concretamente la expresión *démodés*, que tradujimos por *trasnochados* y *pasados de moda*. Desde luego no quisimos atribuirle intención de desacreditar la casuística, que no mencionamos siquiera con ocasión de sus palabras; sólo dijimos (p. 67) que caricaturizaba la manera de exponer el tratado *de caritate* de nuestros manuales. Como aducíamos (p. 65, 67) sus mismas palabras, dejamos al lector imparcial el juicio sobre el fundamento de su queja.

En cuanto al segundo punto, tenemos interés en declarar que nuestro pensamiento en la página 76 no era ni remotamente ése. Defendíamos la actitud de los moralistas que explican la cantidad y calidad de los alimentos lícitos en días de ayuno, contra la propuesta de Delhaye de limitarse a proponer el espíritu de mortificación. Y para que nuestro reparo le hiciera fuerza, precisamente porque estábamos convencidos de ser muy opuesto a la moral nueva, argüíamos que no se puede dejar a la conciencia de cada hombre que se entienda directamente con Dios, sin intervención de las leyes. Jamás hemos creído al Sr. Delhaye favorable a corrientes peligrosas.—M. Z.

CRONICA

XV Asamblea de Estudios Marianos organizada por la Sociedad Mariológica Española

(Valencia, 29 agosto-3 septiembre 1955)

El V centenario de la canonización de San Vicente Ferrer y el IV de la muerte de Santo Tomás de Villanueva, hijo el uno de Valencia y Arzobispo de la misma archidiócesis el otro, nos congregó en la ciudad del Turia para celebrar, como de costumbre, la Semana de Estudios Marianos. En realidad, la conmemoración de los dos centenarios no se interfirieron para nada con nuestra Asamblea, que se desarrolló tranquila e íntima, con la misma intimidad y laboriosidad con que todos los años la celebramos en Madrid o en algún otro punto apto para el estudio. Ni siquiera la mayor afluencia de asistentes que se podía suponer y esperar, vino a turbar nuestra paz, pues en realidad no estuvieron presentes en nuestras sesiones más que los que ordinariamente asistimos a las mismas y un número reducido de religiosos hermanos de hábito de miembros de la Sociedad Mariológica. Sin embargo, hay que hacer constar que nos honró todos los días con su presencia y presidencia el Excmo. Sr. Obispo Auxiliar de la archidiócesis, el cual manifestó grande aprecio de la SME y extraordinario interés en todas las ponencias.

El tema general fué «la Realeza de María». Lo exigía así la solemnidad que el año pasado se celebró en Roma con ocasión de la proclamación de la fiesta de la Realeza de la Virgen Santísima. No era tema extraño a nuestra Sociedad, puesto que el R. P. ANGEL LUIS desde hacía muchos años nos había ido exponiendo su pensamiento sobre este tema. Por esta misma razón, era muy obvio que a él se encomendara la primera ponencia sobre «El alcance doctrinal de la encíclica *Ad caeli Reginam*». Echó el P. Luis una mirada de conjunto a la encíclica, recalcando en primer lugar las palabras del Papa, a saber: que la doctrina de la realeza de María ha brillado siempre en el cielo de la Iglesia, y que él por su parte no dirá cosa nueva, sino lo que la tradición ha enseñado a través de los siglos.

Advierte luego, contra el P. Alonso, que el Papa no ha definido una posición sobre la tendencia maximista en la corredención. La divina maternidad continúa siendo el fundamento de los privilegios marianos. La corredención en sí no es superior a la divina maternidad. El que el Papa diga que se siguen de la corredención privilegios marianos no determina lo anteriormente dicho, ya que el Papa habla aquí tanto de la corredención como de la divina maternidad.

Pasa después a la naturaleza de la Realeza de la Virgen, y afirma el P. Luis que el Papa no especifica con claridad cuál es su naturaleza, aunque sí tiene frases que dan luz. El P. Luis no quiere descubrir la naturaleza de la realeza mariana en la analogía con la realeza de Cristo, sino tan sólo comparándola con las realezas femeninas terrenas, y aun aquí únicamente con las reinas madres o reinas consortes, no con reinas como la de Inglaterra o del tipo de Isabel la Católica, que tenía parte del reino en posesión y derecho personal. Para el P. Luis, la Virgen es Reina por ser la Madre del Rey, y su realeza o el poder de la misma consiste únicamente en el poder intercesor o en la influencia que como Madre puede tener para con Cristo, el Rey.

Una viva discusión en la que intervinieron los PP. Aldama, Garcés, Solá, Sauras, Alonso, Gordillo y algunos más que no recordamos, pusieron de manifiesto que ellos y otros más estaban enteramente disconformes con el P. Luis en dos puntos principales: 1.º que la realeza de María sea sólo maternal; 2.º que la doctrina de la corredención no haya avanzado en esta encíclica *ad caeli Reginam*. Con las palabras de la encíclica se hizo ver cómo el Papa da mucha importancia a la corredención, de la que saca principalmente los argumentos cuando habla de la naturaleza de la realeza de María, tema que no trata de pasada, sino ex profeso. Durante toda la Semana se debatió frecuentemente, como era de esperar, este mismo tema, y apareció claro que la posición del P. Luis se enfrentaba con la de todos los demás miembros de la Sociedad Mariológica Española.

El P. Máximo Peinador, C. M. F., disertó sobre los fundamentos escriturísticos de la Realeza de María, examinando los que el Papa aduce en la encíclica y los demás que pueden servir de base, principalmente el Protoevangelio. Como siempre, el P. Peinador brilló por su claridad y análisis objetivo y mesurado de los textos.

También con su acostumbrada competencia y elegancia disertó el P. Emilio Sauras, O. P., sobre «el alcance y contenido del título de Reina en María». Examinó muy a fondo la doctrina de la divina maternidad para de ella deducir un derecho de María a la Realeza. El P. Sauras parece que vino a conceder a la Virgen una cierta elevación de su potencia obediencial para concurrir a la unión hipostática y mediante ella y por ella comunicar a su Hijo la realeza y darle el poder que tiene sobre todos y sobre todas las cosas. Esto fué lo más relevante de su discurso y lo que llamó más la atención y suscitó no pocas discusiones de plan elevado. Si hubiera estado presente el P. Bover (e. p. d.), sin duda habría apoyado, en parte por lo menos, al P. Sauras, a no ser que entonces hubiera cambiado de opinión. Este concurso de la Virgen en la unión hipostática era de sus temas predilectos, aunque contaba con escasísimos partidarios. El P. Sauras no lo propuso con tanta claridad, pero creemos que se desprendía y se exigía en su argumentación.

Muy bien estudiado estuvo el trabajo del P. Ildefonso de la Inmaculada, O. C. D., sobre «corredención y Realeza de María». A base de las palabras del Papa en la encíclica *ad caeli Reginam*, fué analizando los títulos que la corredención daba a la Virgen para llegar a la realeza «por conquista», con lo que se asemejaba a la de Cristo, que tiene también la realeza por los títulos de herencia y conquista. En esto discrepó radicalmente de la opinión del P. Luis, con lo que de nuevo se suscitó viva discusión, no tanto contra la posición del P. Ildefonso, sino contra el arguyente.

Materia interesante era la del P. José M.ª Delgado, O. de M.: «Maternidad espiritual y Realeza de María». Presentó un estudio basado en los trabajos de Amor Riubal acerca de la Mediación Mariana cuando este célebre teólogo formó parte de la Comisión Pontificia en España para la doctrina de la Mediación Universal de la Santísima Virgen. Es muy difícil resumir en breves palabras los delicados argumentos y sutiles disquisiciones de aquel ingenio tan fino de Amor Riubal y del no menos equilibrista P. Delgado. Creemos que será más práctico leer el trabajo íntegro, cuando se publique el volumen correspondiente de *Estudios Marianos*. Como es de suponer, no dejó de ser animada la discusión.

Quedaban todavía dos temas de estudio especulativo: «Realeza de María y esclavitud Mariana», por el P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., y «El valor ascético de la consagración a María», por el P. Basilio de San Pablo, C. P. Ambos fueron más bien piezas oratorias que se prestaron a poca discusión, aunque no por esto carecieron de mérito ni desdijeron de sus autores.

Entremezclados con los estudios anteriores, se leyeron trabajos positivos muy acabados y de verdadero valor: «La Realeza de María en los Padres Occidentales» (P. Francisco de P. Solá, S. J.), «en los PP. Orientales (P. Mauricio Gordillo, S. J.), «en las Liturgias Orientales» (P. Basilio Girbau, O. S. B.), «en la Literatura Española» (Rdo. D. Laurentino Herrán), «en los Autores Carmelitas de los siglos XVI y XVII» (P. Ismael de Santa Teresita, O. C. D.), «en Eadmero» (P. Ignacio Riudor, S. J.), «en el *Mariale* atribuído a S. Alberto Magno» (P. León Amorós, O. F. M.). Estos trabajos, aunque se prestan menos a discusiones y a veces se hacen menos atractivos para el público, son sin embargo de primera necesidad, porque aportan la base sobre la que ha de levantarse el pedestal de las grandezas de la Madre de Dios, ya que la Tradición es de importancia tan excepcional en la historia del dogma. En el caso particular de la Realeza de María, apenas es posible determinar nada si no es a base de la doctrina pontificia y de los Padres antiguos y teólogos de representación.

Fuera del tema general se presentaron tres trabajos: el primero, del P. Benito Prada, C. M. F.: «La redención y el débito en la Bula *Ineffabilis*, en sus esquemas y en los votos de los teólogos». El estudio estuvo muy bien hecho y objetivo. Solamente se le objetó una dificultad de relieve, y es que se fundamentó exclusivamente en la obra de Sardi (ciertamente que es la única existente aprovechable para el caso), la cual hay que reconocer que es deficiente y muy incompleta. Sacar de ella conclusiones «tajantes» tal vez es demasiado. Ciertamente que el trabajo fué muy provechoso para que se viera la mente de aquellos cuyos testimonios autorizados se habían examinado y que estuvieron trabajando en la Bula *Ineffabilis Deus*.

Los otros dos estudios se leyeron en la sesión de clausura, que se tuvo con mayor solemnidad en el palacio arzobispal, bajo la presidencia del propio señor Arzobispo. Disertaron los PP. Vicente Forcada, O. P., y Salvador Gutiérrez, O. S. A. Los temas fueron, respectivamente. «Principios Mariológicos de S. Vicente Ferrer» y «La Mariología de Santo Tomás de Villanueva y sus principios fundamentales». De esta manera, en la más solemne de las sesiones se tributaba un homenaje, digno

de la Sociedad Mariológica Española, a los dos grandes devotos de María, la celebración de cuyos centenarios nos había reunido en Valencia.

El resultado, en conjunto, de la Asamblea fué muy alentador. Como en años anteriores, la cordialidad y sincero interés por la verdad nos unió a todos estrechamente. La doctrina de la Realeza de María, tema central, quedó bastante definida, pues se precisó, en cuanto cabe, lo que en ella hay de certeza y de discusión; se señalaron los puntos que han de ser investigados detenidamente y las orientaciones que hay que seguir. El volumen de *Estudios Marianos* que recogerá estos trabajos ofrecerá a los estudiosos una magnífica monografía sobre la Realeza de la Virgen Santísima.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

XVI Semana Bíblica Española
(Del 26 al 30 de septiembre de 1955)

En cuanto a la forma exterior de desarrollarse la Semana se procedió como en los dos últimos años: la lectura de las ponencias y de los trabajos libres era pública en el Salón de Actos del Consejo, pero la discusión de las ponencias era privada en la Biblioteca del Instituto «Francisco Suárez», con acceso sólo para los Profesores de Ciencias Sagradas. Actuó de moderador, como otras veces, D. Salvador Muñoz Iglesias. La lectura de ponencias y comunicaciones se tuvo por la mañana. Presidían D. Salvador Muñoz Iglesias, D. Joaquín Blázquez y D. Ramiro Gallego, Profesores del Seminario de Madrid.

Después de la lectura de los temas libres se concedió algún tiempo para preguntas o discusión, pues por la tarde generalmente sólo se discutían las ponencias.

El tema de las *Ponencias* versó este año sobre «la Escatología individual en el Nuevo Testamento». Hubo primero dos temas, diríamos introductorios. El P. José Alonso, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas, desarrolló el tema «Antropología subyacente en los conceptos neotestamentarios relacionados con la Escatología individual». Se fijó especialmente en S. Pablo, considerando su antropología tanto en la fase terrena como ultraterrena y procurando precisar su dependencia o independencia de la antropología semítica y helenística.

El segundo de los temas introductorios lo desarrolló el P. José Goitia, O. F. M. Por estar ausente el ponente fué leído el trabajo por el P. Claudio Gancho, O. F. M., Profesor de Sagrada Escritura en Toledo.

El trabajo versó sobre «Indicaciones temporales en la Escatología».

Estudió primero la terminología rabínica y neotestamentaria concerniente al «aión» y luego su contenido doctrinal.

Los otros tres temas se refirieron ya directamente a la escatología individual.

D. Jesús Díaz, Profesor del Seminario de Oviedo, tuvo como tema «Precisiones de la Revelación neotestamentaria sobre la discriminación y retribución inmediata después de la muerte». Hizo el análisis detallado de los principales textos, los dos de Lucas sobre la parábola del rico Epulón y la palabra de Jesucristo al buen ladrón, y los textos paulinos de 2 Cor 5, 1-10 y Phil 1, 23.

El P. Javier Caubet, SS. CC. del Escolasticado de los Sagrados Corazones del Escorial, disertó sobre «El cielo y el Infierno», extendiéndose sobre todo en la literatura judía referente a esos dos puntos por el tiempo de Jesucristo.

Finalmente, el P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., Profesor de Sagrada Escritura en el Teologado de PP. Capuchinos de Pamplona, expuso el último día la «Doctrina del N. T. y del Judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte».

Tuvieron *temas libres* el P. José Ramos, C. M. F., sobre la «Perspectiva escatológica»; D. Teófilo Ayuso sobre el «Actual desenvolvimiento de la crítica textual en España», tema que leyó D. Joaquín Blázquez por ausencia del autor. El P. Luis Alonso Schökel expuso el segundo día «Preguntas nuevas acerca de la inspiración», tales como si estaban inspirados todos los autores anteriores a la redacción final y también los traductores. Al día siguiente D. José M. González Ruiz y D. Gumersindo Cuadrado Maseda disertaron el primero sobre «Las asambleas culturales en las epístolas de la cautividad», y el segundo sobre «Algunas observaciones sobre el sentido «plenior» y sobre los sentidos «plures». El P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., leyó el día 29 su trabajo sobre «Los himnos cristológicos de la primitiva Iglesia como género poético y el Prólogo de S. Juan». El P. Alberto Colunga, O. P., envió un estudio sobre «El Milenio» (Ap 20, 1-6), que leyó D. Joaquín Blázquez. El último día el P. Luis Arnaldich, O. F. M., cerró los temas de la Semana exponiendo «Los estudios Bíblicos en España desde 1900 hasta 1955».

Todas estas disertaciones saldrán, como viene haciéndose hace algunos años, en un volumen aparte.

J. A.

X° Congresso Internazionale di Science Storiche
(Roma, 4-11 settembre 1955)

La Asamblea del Comité Internacional de Ciencias Históricas, reunida en París con ocasión del IX° Congreso Internacional del mismo nombre, en 1950, acordó que el siguiente de 1955 tuviese por sede Roma. Desde el día siguiente al acuerdo favorable de la Asamblea, la *Giunta* italiana, en estrecho contacto con el *Bureau* directivo del Comité Internacional, comenzó a activar las tareas preparatorias del futuro Congreso.

El 4 de septiembre se inauguraba en el «Palazzo dei Congressi all'E. U. R.», Roma, el décimo Congreso Internacional de Ciencias Históricas. El domingo siguiente, 11 del mismo mes, se clausuraba solemnemente. Este Congreso

pudo llamarse, verdaderamente, internacional. Por vez primera figuraba, con entidad propia, la Ciudad del Vaticano; y participaban las naciones de detrás del telón de acero. Los congresistas fueron casi 2.000 participantes. Pertenecían a las siguientes naciones (en orden decreciente de congresistas): Francia (con 463), Italia, Inglaterra, Alemania, EE. UU., Yugoslavia, Suiza, Bélgica, Austria, Holanda, Suecia, España (35), Noruega (34), etc., etc. En total 35 naciones, sin incluir el bloque centro-sur-americano, que se presentaban juntas.

Naturalmente, la presencia del grupo comunista convirtió —¡pese al discurso inaugural en que se auguraba el puro amor a la ciencia!— en clases de marxismo algunas de las sesiones. En otras se produjeron desagradables encuentros entre los delegados comunistas y los exilados de los respectivos países. La idea proselitista quedó bien patente ante el alarde de propaganda desplegado por Rusia. Aparte de ser la nación que presentó más stands en la exposición que se celebró en el mismo Palazzo, durante los días del Congreso, de los libros de historia publicados durante el quinquenio 1950-1955, instaló en una habitación un despacho en donde se repartían profusamente todas las comunicaciones que por haberse presentado demasiado tarde no podían ser pronunciadas en público (todas ellas en edición bilingüe: ruso y otra occidental). También lograron que el ruso fuera declarado lengua oficial del Congreso. Naturalmente que no la hablaron nunca, por su mismo proselitismo.

La organización fué magnífica. Pero, aparte de lo arriba indicado, debe lamentarse el hecho —ciertamente inexplicable— de haber desplazado al día 3 (o sea antes de la inauguración oficial) hasta 32 comunicaciones, de las que 13 pertenecían a Historia Eclesiástica. Aunque se avisó previamente, el tiempo no fué suficiente para poder adelantar el viaje. Así la casi totalidad no pudo intervenir en ellas. Desconocemos el criterio de selección, ya que algunas de las comunicaciones eran de las mejores del Congreso.

Por lo que se refiere a la Historia Eclesiástica, halló su centro más esperado en la sección 4.ª del día 6. «L'idée d'église au XVI^{e} et XVII^{e} siècles». La relación había sido presentada por H. Jedin, E. Léonard y J. Orcival. En la interesante discusión intervinieron entre otros: Walz, Dupron, J. Courvoisier, etc. La mayoría —según me pareció— fueron protestantes. Fueron claros y precisos. Se presentaron con viveza algunas ideas, particularmente la de la «triple reforma». Por parte católica se hubiera deseado una respuesta serena y documentada. Por la tarde del mismo día en la misma sección habló E. G. Rupp sobre «Luther and the doctrine of the Church»; O. Halecki: «The Idea of the Church in Eastern Europe after the Council of Trent» y Z. Ivinskis: «Die Rolle der Jesuiten im dienst der Gegenreformation in Litauen».

Una de las secciones del día 7.º celebró su reunión en el «Braccio nuovo dei Musei Vaticani». Se expuso lo realizado en el Archivo vaticano y se hicieron sugerencias acerca de lo que convendría hacer para facilitar la labor de los centenares de investigadores. A continuación se tuvieron las comunicaciones de la tarde, ya que para ella estaba anunciada la esperada audiencia pontificia. El discurso de su Santidad, muy oportuno.

Intimamente relacionados con la Historia Eclesiástica fueron los temas del día 8 (sec. 3.ª): «Movimenti religiosi popolari ed eresie del Medioevo» (Betts.

Delaruelle, Grundmann, Morghen y Salvatorelli), con las correspondientes comunicaciones por la tarde, y la del día 9 (sec. 3.ª): «L'idée de croisade» (Rousset, Villey, Lemerle, Cahen y Runciman) y «L'imperatore e la croaciata» (G. Martini), asimismo con las comunicaciones serales. Por incompatibilidad no pude asistir a ellas.

En conjunto, debido en parte a lo ya indicado —desplazamiento de temas importantes al día 3— y a la poca participación de los investigadores de Historia eclesiástica, esta faceta de la Historia universal no tuvo en este Congreso —¡y precisamente en Roma!— el lugar que le correspondía.

En cambio, cada vez va tomando mayor desarrollo la Historia económica. Muchas fueron las comunicaciones que directamente o indirectamente trataban de este aspecto de la Historia.

El Archivo Vaticano y el Archivo de Estado de Roma organizaron sendas exposiciones. En la del primero —extraordinariamente rica— sobresalía el documento suscrito por los nobles ingleses —cada uno con su respectivo sello colgante— pidiendo al Papa concediera a Enrique VIII el anhelado divorcio. En la del Archivo de Estado de Roma, algunos diplomas de los siglos IX al XV y algunos fondos de órdenes religiosas.

En conexión con este Congreso Internacional, los días 2, 3 y 11 de septiembre se celebró la Asamblea General del Comité Internacional, en la que España estuvo representada por la Vicepresidenta y el Vocal de la Asociación Española de Ciencias Históricas (en la cual entra «Estudios Eclesiásticos» como miembro), respectivamente, D.ª Mercedes Gaibrois, viuda de Ballesteros, y D. José M.ª Lacarra.

Durante la Asamblea fué renovado reglamentariamente en parte el *Bureau* directivo del C. I. S. H. Este *Bureau* celebrará su reunión inmediata en la primavera de 1956 en Madrid. La próxima Asamblea General tendrá lugar al año siguiente en Moscú. En cuanto al XI° Congreso Internacional de Ciencias Históricas, tendrá por sede a Estocolmo en 1960.

ANTONIO BORRÁS, S. I.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

FRANCO HERNÁNDEZ, RICARDO, S. I., *El final del Reino de Cristo en Tertuliano.* Discurso de apertura del curso 1955-1956, en la Facultad de Teología, de la Compañía de Jesús de Granada.—Imp. de R. Román Camacho (Granada, 1955), 52.

* Del PROVINC. DE LOS HH. DE S. JUAN DE DIOS, Diagonal, 635, Barcelona:

CLAVIJO Y CLAVIJO, SALVADOR, *La Obra de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en América y Filipinas.*—Artes Gráf. Arges (Madrid, 1950) 204.

* De la EDIT. CATOLICA, S. A., Alfonso XI, 4, Madrid:

GOMÁ Y TOMÁS, ISIDRO, CARD., *El Evangelio explicado. Introducción. Concordia. Comentario. Lecciones morales,* 5.ª ed., 2 t.—Edic. Acervo (Barcelona, 1955) XIX-712; 808 con un mapa.

AGUSTÍN, SAN, *Obras.* Edic. bilingüe, t. XII *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35).* Vers., introd. y notas de Teófilo Prieto, O. S. A.—B. A. C. (Madrid, 1955) VII-799.

HERRERA ORIA, OBP., *Verbum Vitae. La palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.* Elaborado por una Comisión de autores bajo la dirección de..., t. VII *Pentecostés* (3.º).—B. A. C. (Madrid, 1955) XXIII-1.244.

* De EDIC. FAX, Zurbano, 80, Apart. 80001, Madrid:

LIPPERT, PEDRO, S. I., *Visión católica del mundo.* Trad. por Luis M.ª Jiménez Font, S. I.—(Madrid, 1955) 198.

* De la DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén, 19, Madrid:

ELIZALDE, IGNACIO, S. J., *Las Inmaculadas de Murillo.* Pról. del Marqués de Lozoya.—Edit. Sapientia, S. A. (Madrid, 1955) 164-24 reproducciones sobre couché.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Nuevo camino de la cruz,* contemplado por... Ilustrado por John Andrews. Trad. del inglés por A. Sancho.—Studium (Madrid, 1955) 40 de huecograbado-14 láms.

ALONSO ANTIMIO, ALVARO, PBRO., *De la predestinación divina y su conciliación con la libertad humana.*—Studium (Madrid, 1955) 60.

WINOWSKA, MARÍA, *El aventurero y el Santo.* Trad. de Felipe Ximénez de Sandoval.—Edic. Studium (Madrid, 1955) 124.

MARTÍNEZ, LUIS M.ª, ARZ., *La intimidad con Jesús.*—Edic. Studium (Madrid, 1955) 258.

ADAMS, ELIZABETH LAURA, *Sinfonía negra.*—Edic. Studium (Madrid, 1955) 167.

DELGADO VARELA, J. M., O. DE M., *La Eucaristía, misterio de vida* (Estudios Amorruibalistas, 1).—Studium (Madrid, 1955) 217.

LORSON, PEDRO, S. J., *El misterio futuro de las almas y del mundo.*—Studium (Madrid, 1955) 168.

ALONSO LOBO, ARTURO, O. P., *Laicología y Acción Católica (Estudio teológico-jurídico).*—Studium (Madrid, 1955) 443.

RAMÍREZ, SANTIAGO, O. P., *El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez.*—Studium (Madrid, 1955) 230.

* Del SEMINARIO CONCILIAR, Diputación, 231, Barcelona:

TERMES ROS, PABLO, PBRO., *El trabajo según la Biblia.* Oración inaugural del curso académico 1955-1956.—(Barcelona, 1955) 94.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona:

BESALDUCH, SIMÓN M.ª, O. CARM., *Púlpito de la Virgen del Carmen,* 2.ª ed.—(Barcelona, 1955) VIII-436.

— — *Cancionero del Carmen,* 2.ª ed.—(Barcelona, 1955) 90.

— — *Ante el altar de la Virgen del Carmen,* 4.ª ed.—(Barcelona, 1955) 236.

Colección de 100 estampas bíblicas en colores (Antiguo y Nuevo Testamento). Ilustrac. de J. Schnorr de Corolsfeld y texto explicativo en el dorso, 2.ª ed.

* De la EDIT. DESCLÉE ET CIE., Tournai, Belgique:

CHARY, TH., *Les prophètes et le culte à partir de l'exil. Autour du second temple. L'ideal cultuel des prophètes exiliens et postexiliens* (Bibliothèque de Théologie, ser. III Théologie Biblique, v. III).—(Tournai, 1955) X-314.

* Del SANTUARIO PONTIF. SCALA SANTA, Roma:

ZOFFOLI, ENRICO, C. P., *I Passionisti. Spiritualità. Apostolato.* Con presentazione del P. Cornelio Fabro.—Edizioni de «Il Crocifisso» (Roma, 1955) XV-404.

* De CREDO VERLAG, Bismarckring, 16, Wiesbaden, Alemania:

HÖCHT, JOHANNES MARIA, *Fatima und Pius XII. Der Kampf um den Weltfrieden. Die überraschenden Kriegwende 1942/43 und der kommende Triumph Mariens.*—(Wiesbaden, 1954) 133.

HÖCHT, JOHANNES MARIA, *Maria rettet das Abendland. Fatima und die «Siegerin in allen Schlachten Gottes» in der Enscheidung um Russland.*—(Wiesbaden, 1953) 139.

* De la EDIT. APIS, Presidente Roca, 150, Rosario, Argentina:

COIAZZI, ANTONIO, S. D. B., *San Pablo Apóstol. Páginas introductivas y autobiografía.* Trad. de Victorio M. Bonamin.—(Rosario [Argentina] 1955) 325.

* De la EDIT. «BUENA PRENSA», Donceles, 99-A, México, D. F.:

VERGARA, JOSÉ G., S. J., *La Maternidad Espiritual de María en el Magisterio de los Sumos Pontífices.*—(México, 1955) 21.

ADRO XAVIER, *Temple ignaciano. Perfil sicológico del Padre Pro,* 2.ª ed.—(México, 1955) 188.

RIBADENEIRA, CARLOS A., S. J., *Guía Moral de Lecturas. 50.000 obras de los principales autores del mundo juzgados a la luz de la Fe y de la Moral y recopilados sintéticamente.*—(México, 1955) XII-399.

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1956 SON:

España	80 ptas.
Extranjero	110 »
Número suelto	25 »
Número atrasado	30 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.